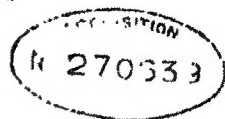


GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOGIE UND ALTERTUMSKUNDE

(ENCYCLOPEDIA OF INDO-ARYAN RESEARCH)

HERAUSGEGEBEN VON G. BÜHLER.

III. BAND, 2. HEFT.



# RITUAL-LITTERATUR VEDISCHE OPFER UND ZAUBER

VON

ALFRED HILLEBRANDT.



STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1897.

8 X  
1911.1.15.91

# INHALT.

	Seite
I. WERT DES RITUALS, SEINE VORGESCHICHTE UND QUELLEN . . . . .	1—41
§ 1. Die allgemeine Bedeutung der Ritualliteratur . . . . .	1
§ 2. Indoiranische Zeit . . . . .	11
§ 3. Die Zeit des Rgveda . . . . .	11
§ 4. Bemerkungen über das brahm. Opfer in der buddh. Litteratur . . . . .	18
§ 5. Ritual der Sâtren. Handlung und Spruch . . . . .	18
§ 6. Śrauta- und Gr̥hyasûtren . . . . .	20
§ 7. Die einzelnen Sâtren . . . . .	24
§ 8. Die spätere Litteratur . . . . .	37
II. ABRISS DES INHALTS DER GR̥HYASÛTREN . . . . .	41—97
§ 9. Pûṃsavana . . . . .	41
§ 10. Verhinderung einer Fehlgeburt . . . . .	43
§ 11. Śmantonnayana . . . . .	43
§ 12. Soṣyānthoma, Entbindung . . . . .	44
§ 13. Sâṃkāgni, Wöchnerinfeuer . . . . .	44
§ 14. Jâtakarman . . . . .	45
§ 15. Nâmakarana, Namensgebung . . . . .	46
§ 16. Geburtstagsfest . . . . .	48
§ 17. Aufstehen der Frau . . . . .	48
§ 18. Mondverehrung . . . . .	48
§ 19. Der erste Ausgang . . . . .	48
§ 20. Erste Speisung mit fester Nahrung . . . . .	48
§ 21. Cûḍâkarana, Caula . . . . .	49
§ 22. Karpavedha . . . . .	50
§ 23. Godâna, Keśânta . . . . .	50
§ 24. Upanayana . . . . .	50
§ 25. Hersagen der Sâvitri . . . . .	53
§ 26. Pflichten des Schülers . . . . .	55
§ 27. Adhyayana, Studium . . . . .	55
§ 28. Verhalten des Schülers beim Lernen . . . . .	56
§ 29. Vrata's . . . . .	56
§ 30. Upâkarana, Schuleröffnungsfeier . . . . .	58
§ 31. Ferien und unregelmässige <sup>1</sup> /Unterbrechungen . . . . .	59
§ 32. Utsarga, Schulschluss . . . . .	60
§ 33. Das zweite Semester . . . . .	61
§ 34. Dauer des Vedastudiums . . . . .	61
§ 35. Entlassung des Brahmacârin. Snâtaka . . . . .	61
§ 36. Pflichten des Snâtaka . . . . .	63
§ 37. Hochzeit . . . . .	63
§ 38. Hausfeuer . . . . .	68
§ 39. Person des Opferers . . . . .	70
§ 40. Opfer . . . . .	71
§ 41. Materialien zum Gr̥hyaopfer . . . . .	71
§ 42. Ājyaopfer . . . . .	72
§ 43. Pākayajña's . . . . .	72
§ 44. Tieropfer . . . . .	73
§ 45. Tageszeit für Opfer . . . . .	73
§ 46. Regelmässige Opfer. Tägliche Opfer . . . . .	74
§ 47. Neu- und Vollmondsopfer . . . . .	75
§ 48. Caltrafest . . . . .	76
§ 49. Śrāvāṇafest . . . . .	76
§ 50. Indrayajña . . . . .	77
§ 51. Āsvinafest . . . . .	77
§ 52. Āgrahāyana, pratyaṇvarohana . . . . .	78
§ 53. Gelegenheitsopfer. Argha . . . . .	79
§ 54. Haus, Viehzucht, Landwirtschaft . . . . .	80

	Seite
§ 55. Caltyaopfer . . . . .	86
§ 56. Krankheit, Tod, Manenkult . . . . .	87
§ 57. Allgemeine Opfer für die Manen . . . . .	92
II. ABRISS DES INHALTS DER ŚRAUTASŪTREN . . . . .	97—166
§ 58. Zur Charakteristik der Śrautaopfer . . . . .	97
1. HAVIRYAJÑA'S . . . . .	105
§ 59. Agnyādheya . . . . .	105
§ 60. Purnādheya . . . . .	109
§ 61. Agnihotra . . . . .	109
§ 62. Neu- und Vollmondsopfer . . . . .	111
§ 63. Pindapitryajña . . . . .	114
§ 64. Caturmāsya . . . . .	115
§ 65. Agrayana . . . . .	119
§ 66. Kamyajña's . . . . .	120
§ 67. Pāvāṃbha, Tieropfer . . . . .	121
2. DIE SOMASAMSTHĀH UND ANDERE OPFER . . . . .	124
§ 68. Agnistoma . . . . .	124
§ 69. Pravargya . . . . .	134
§ 70. Aikādaśinakrautupaśu's . . . . .	136
§ 71. Die übrigen Samsthā's oder Grundformen des Jyotiṣtoma . . . . .	137
§ 72. Andere Ekāṣṭha's . . . . .	138
§ 73. Vajapeya . . . . .	141
§ 74. Rajasuya . . . . .	143
§ 75. Ahina's . . . . .	147
§ 76. Atvamedha . . . . .	149
§ 77. Paruṣamedha . . . . .	153
§ 78. Sarvamedha . . . . .	154
§ 79. Dvādaśtha und Sutra's bis zu einjähriger Dauer . . . . .	154
§ 80. Gavāmayana und andere Sutra's von der Dauer eines Jahres und darüber . . . . .	157
§ 81. Yātsattra's (Wallfahrten) . . . . .	158
§ 82. Sautrāmaṇi . . . . .	159
§ 83. Agnicayana . . . . .	161
§ 84. Catur-, pañca-hotra . . . . .	165
§ 85. Prayascitta's . . . . .	166
V. VEDISCHE ZAUBER . . . . .	167—186
§ 86. Verhältnis des Aberglaubens zu den andern Opfern . . . . .	167
§ 87. Umfang und Einteilung des Aberglaubens . . . . .	168
§ 88. Zaubermittel. 1. Das Wort . . . . .	169
§ 89.     "     2. Handlungen, besonders symbolischer Art . . . . .	171
§ 90. Ort . . . . .	174
§ 91. Beschwörungen . . . . .	174
§ 92. Santi, Abwehrzauber. 1. Gegenbeschwörung und Aufhebung feindlichen Zaubers . . . . .	177
§ 92. 2. Ableitung schädlicher Einflüsse . . . . .	179
§ 92. 3. Heilung von Krankheiten . . . . .	181
§ 92. 4. Vermeiden einzelner Handlungen . . . . .	182
§ 92. 5. Vorzeichen . . . . .	183
§ 93. Glücksszauber . . . . .	185
§ 94. Orakel . . . . .	186



# ABKÜRZUNGEN.

- AJPh. = American Journal of Philology.  
 APAW oder AbhPAW = Abhandlungen der  
 Kgl. Preuss. Akademie d. Wissenschaften.  
 Alt. Br. = Altareya Brāhmana.  
 Anz. f. ISAK = Anzeiger für Indogerm.  
 Sprach- u. Altertumskunde.  
 Aufrecht, Cat. cat. = Aufrecht, catalogus  
 catalogorum.  
 AV. = Atharvaveda.  
 Āp. = Āpastamba.  
 Ār. = Āranyaka.  
 Ār. Br. = Āranya Brāhmana.  
 Āśv. = Āśvalayana.  
 Āśv. G. = Āśvalayana Gṛhya.  
 Āśv. GP. = Āśvalayana Gṛhya Parīśiṣṭa.  
 Āśv. SS. = Āśvalayana Śrauta Sūtra.  
 Baudh. = Baudhāyana.  
 Bijdr. IV, 3 = Bijdragen voor de Taal-, Land-  
 en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië  
 IV (Volkreeks) 3 (deel).  
 BKSGW = Berichte der Kgl. Sächs. Gesell-  
 schaft der Wissenschaft.  
 BURNELL, Tanj. = a classified index to the  
 Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore.  
 BURNELL, cat. = a catalogue of a collection  
 of Sanskrit MSS. London 1870.  
 Chānd. Up. = Chāndogya Upaniṣad.  
 DLZ. = Deutsche Literaturzeitung.  
 Eccl. Cat. = ECKELING, Catalogue of the  
 Sanskrit MSS. in the Library of the  
 India Office.  
 G. und Gobh. = Gobhila.  
 Gaut. = Gautama.  
 Gop. Br. = Gopatha Brāhmana.  
 GGA. = Göttingische Gelehrte Anzeigen.  
 GGN = Nachrichten der Königl. Gesellschaft  
 der Wiss. zu Göttingen.  
 GP. = Gṛhya Parīśiṣṭa.  
 Gṛ. = Gṛhya Sūtra.  
 GSP. = Gṛhya Saṃgraha Parīśiṣṭa.  
 H. und Hir. = Hiranyakeśin.  
 HAUG = HAUG, Altareya Brāhmana.  
 IA. = Indian Antiquary.  
 Ist. = Indische Studien.  
 Istr. = Indische Streifen.  
 JAs. = Journal Asiatique.  
 JAm. OS. = Journal of the American Orien-  
 tal Soc.  
 JASB. = Journal of the Asiatic Society of  
 Bengal.  
 JBRA. = Journal of the Bombay Branch of  
 the Royal As. Soc.  
 JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society.  
 Kat. = Kāṭyāyana.  
 Kauś. = Kauśika.  
 Kauś. Br. = Kauśiki Brāhmana.  
 KZ. = Kuhn's Zeitschrift für vergleich.  
 Sprachforschung.  
 KUHN LOph. = KUHN, Literaturblatt für  
 oriental. Philologie.  
 KSS. = Kathasaritsāgara.  
 LAj. = Lāṭyayana.  
 LUDWIG = LUDWIG, der Rgveda.  
 LG. = Literaturgeschichte.  
 LZ. = Literaturzeitung.  
 Mp. = Mantrapāṭha.  
 MEIR, OST. = MEIR, Original Sanskrit Texts.  
 MIHASI. u. MIHAI. = MAX MÜLLER, a history  
 of ancient Sanskrit Literature.  
 MS. = Maitrayani Samhita.  
 NVO. (und NVollmondsopfer) = Neu- und  
 Vollmondsopfer.  
 OLDENBERG, Rel. d. V. = OLDENBERG, Re-  
 ligion des Veda.  
 Or. Bibl. = Orientalische Bibliographie.  
 ÖMFO. = Österr. Monatsschrift f. den Orient.  
 Paribh. = Paribhāṣa.  
 P. und Par. = Paraskara.  
 Proceed. = Proceedings.  
 PAOS. = Proceedings of the American  
 Oriental Society.  
 Rep. = Report.  
 Rev. crit. = Revue critique.  
 Rev. Hist. Rel. = Revue de l'histoire des  
 religions.  
 RV. = Rgveda.  
 S. u. Śākh. = Śāṅkhayana.  
 Sat. Br. = Satapathabrāhmana.  
 SGS. = Śāṅkhayana Gṛhya Sūtra.  
 SSS. = Śāṅkhayana Śrauta Sūtra.  
 SS. = Śrauta Sūtra.  
 Spn. = Śrautapadārthanirvacana.  
 SHAW. = Sitzungsberichte der K. Bayer.  
 Akademie der Wiss.  
 SBE. = Sacred Books of the East.  
 SCHWAB = SCHWAB, d. altind. Tieropfer.  
 SPAW. = Sitzungsberichte der K. Preuss.  
 Akademie der Wiss.  
 SV. = Samaveda.  
 SVBr. = Samavediyanabrāhmana.  
 Tanjore = BURNELL, a classified index to the  
 Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore.  
 TAr. = Taittirīya Āranyaka.  
 TBr. u. Taitt. Br. = Taittirīya Brāhmana.  
 TMhr. = Tāndya Mahābrāhmana.  
 TS. = Taittirīya-Samhita.  
 V. u. Valkh. = Vaikhāṇasa.  
 Valt. = Vaitāna.  
 VMyth. = HILLEBRANDT, Vedische Mytho-  
 logie.  
 VS. = Vajasaneyi-Samhita.  
 VStud. = Vedische Studien.  
 WZKM. = Wiener Zeitschrift für Kunde des  
 Morgenlandes.  
 WEBER, Verz. = WEBER, Handschriftenver-  
 zeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin.  
 WI. = WEBER, Indische Literaturge-  
 schichte.  
 YV. = Yajurveda.  
 ZDMG. = Zeitschrift der Deutsch. Morgen-  
 länd. Gesellschaft.



## RITUALLITTERATUR. VEDISCHE OPFER UND ZAUBER.

VON

ALFRED HILLEBRANDT.

### I. WERT DES RITUALS, SEINE VORGESCHICHTE UND QUELLEN.

§ 1. Die allgemeine Bedeutung der Rituallitteratur. — Die Sanskritphilologie hat gegenüber der klassischen Altertumskunde den Vorzug, dass sie ihre Kenntnis aller sakraler Gebräuche nicht aus einzelnen, zufälligen Angaben zusammenstellen muss, sondern die alten Lehrbücher besitzt, welche die Grundlage für die Opferkenntnis der Priester bildeten. Die Angaben dieser Aufzeichnungen und Systeme sind so genau und werden durch mancherlei Hilfsmittel so sehr unterstützt, dass es möglich ist, verschiedene der alten Opfer zu rekonstruieren, ohne ihrer Vollziehung beigewohnt zu haben. Die Erforschung des altindischen Opfers dient mehr als einem Zweck. Das Leben des Hindu ist in allen seinen Erscheinungen, in seinem täglichen Verlauf wie in seinen wichtigeren Abschnitten von religiösen Formen umgeben und neben dem Recht bildet das Ritual die wichtigste Quelle für die Kenntnis des altindischen Lebens. Darüber hinaus dient es dem Verständnis der alten religiösen Poesie, der Lieder des Rgveda, der selbst schon entwickeltere Kultformen voraussetzt, und durch die Fülle alter, im Ritual aufbewahrter Bräuche, verbindet es die Kultur Altindiens mit der arischen Vorzeit und weiter mit den primitiven Stufen menschlicher Entwicklung. Wer das Ritual eingehender studiert, dem wird die Menge anthropologischer oder ethnographischer Daten, welche, von dem Schimmer alter Tradition umgeben, sich auf späte Geschlechter fortgepflanzt haben, nicht entgehen. Die Sütren oder Leitfäden, in denen es aufgespeichert ist, kümmern sich im allgemeinen wenig um die Deutung der einzelnen Ceremonien, die in dem langen Entwicklungsgange des Rituals sehr dem Wandel ausgesetzt gewesen sein wird, sondern schreiben sie dem Gang der Handlung, die auf dem Opferplatze sich abspielt, entsprechend vor und sind durch diese nüchterne sachliche Behandlung ihres Gegenstandes Quellenwerke ersten Ranges. Während man die Bedeutung der das tägliche Leben schildernden Grhyaleitfäden sofort verstand, ist der Charakter des die grossen Opfer beschreibenden Śrautarituals oft verkannt worden. Lange Zeit hindurch — und diese Meinung hat wohl jetzt noch die meisten Vertreter — sind darin mit Vorliebe Spekulationen einer müssigen Priesterschaft gesehen worden, die zur Befestigung ihrer Herrschaft das Leben des Hindu mit einer Kette von Ceremonien umgab, die seinen Geist in Knechtschaft hielten. Im einzelnen Falle ist es schwer festzustellen, ob der eine oder andere Brauch wirklich eine brahmanische Zuthat oder Erfindung gewesen ist; im allgemeinen darf aber gesagt werden, dass jene Anschauung auf Irrtum beruht. Wie die Dharmasūtras und Dharmasāstras keine Erfindung spekulativer Rechtsgelehrten sind, sondern im wesentlichen altes Gewohnheitsrecht und alte Sitten kodifizierten,

so ist das priesterliche Ritual der brahmanischen Religion nichts anderes als eine systematische Zusammenfassung volkstümlicher religiöser Gebräuche, die von den Brahmanen zur Grundlage oder doch wenigstens zum wesentlichen Bestandteile ihrer rituellen Praxis gemacht worden sind. Je weiter das Studium dieser Quellen fortschreitet, desto deutlicher wird die Erkenntnis hervortreten, dass die Brahmanen ausser der Systematik ihrer Darstellungen wenig erfunden oder hinzugedichtet haben, so wenig wie die Vaiyākaraṇas Sprachwurzeln erfanden. Die Popularität der brahmanischen Sitte wurzelt in ihrem Ursprung aus volkstümlicher Praxis. Aus diesem Grunde darf das vedische Ritual, nicht nur das der Grhya-, sondern in gleichem Masse auch das der Śrautasūtren als eine noch wenig erforschte Quelle für die arischen Sakralaltertümer gelten. Wir können im Einzelnen oft nicht mehr die Bedingungen erkennen, unter denen traditionelle Gebräuche entstanden sind, die oft wie versteinerte Reste eines längst verschwundenen Lebens vor uns stehen. Um manche von ihnen zu verstehen und auf die ethnologische Schicht zu kommen, in der sie entstanden sind, wird es nötig sein, sie vergleichend zu behandeln und nicht nur unter Herbeiziehung arischer Sitten, sondern auch der primitiven Naturvölker inner- und ausserhalb Indiens, also mit Hilfe der Anthropologie ihren Ursprung zu erklären, freilich unter Anwendung grosser Vorsicht, wie besonders von BRADKE betont, in der Prüfung aller dieser Daten.

Länger als die noch wenig studierten Śrautasūtren sind die Lehrbücher des häuslichen Rituals mit ihren eingehenden Vorschriften über die Bräuche des täglichen Lebens in ihrer Bedeutung für die arische Altertumskunde erkannt worden. Schon vor Jahren hatte STENZLER auf ihre Wichtigkeit hingewiesen, als er sagte: »Das indische Volk ist das einzige des ganzen Stammes, welches schon in früher Zeit die Sitte in besondere Vorschriften gefasst hat und einen eigenen Zweig der Litteratur besitzt, der ihr gewidmet ist. . . Wenn wir die ganze Reihe von einzelnen Handlungen (des Hochzeitsrituals) überblicken, so wird jeder, der mit den einzelnen Akten der römischen Ehe vertraut ist, und mit den Gebräuchen, die sich auch beim deutschen Volke erhalten haben, leicht erkennen, dass die Übereinstimmung in der That so nahe ist und sich so häufig auch in kleinen unwesentlichen Momenten zeigt, dass sie unmöglich aus der im allgemeinen gleichartigen Anschauungsweise des menschlichen Geistes erklärt werden kann, sondern nur in einem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhange gerade dieser Völker ihre Erklärung findet.« Wir dürfen hoffen, dass bei weiterer Erforschung dieser und anderer ritueller Sanskritschriften in Verbindung mit den Rechtsaltertümern sich der Grund zu einer arischen Altertumskunde legen lassen wird, die der vergleichenden Grammatik zur Seite steht. Besonders sind es bisher diese Hochzeitsgebräuche gewesen, die eingehendes Studium gefunden und dank den Arbeiten von HAAS, WEBER, WINTERNITZ und L. v. SCHROEDER zur Auffindung vieler Parallelen bei andern arischen Völkern geführt haben. Der letztere hat gezeigt, dass viele der in den indischen Ritualen erwähnten und bei andern Arien vorkommenden Sitten sich auch bei den finnisch-ugrischen Völkern, besonders den Esten, finden und zu diesen wahrscheinlich durch Entlehnung gelangt sind, während WINTERNITZ in anschaulicher Weise durch weitere Parallelen und Beispiele den grossen Umfang des arischen Gemeinguts dargestellt hat. Hier erwiesen sich oft kleine Züge, denen man anfänglich keine Bedeutung beilegte, als kulturgeschichtlich bedeutsam. Wenn die Braut bei der Hochzeit vom Elternhause Abschied nimmt, pflegt sie zu weinen. Das Weinen gilt als ein besonderer Akt des altindischen Hochzeitsrituals und ein besonderer Vers wird für das Weinen der Braut vorgeschrieben, das also nicht ein Privatakt, sondern eine halboffizielle Handlung ist. Wir begegnen dem Brauch in einzelnen Distrikten

auch des heutigen Indiens; »bei den Neugriechen bricht die Braut in lautes Wehklagen aus und sträubt sich dem Zuge zu folgen«; derselbe Brauch ist auch in russischen Volksliedern erwähnt; in Böhmen muss die Braut beim Abschied vom Elternhause weinen; in der Oberpfalz in Deutschland muss sie schon während der Trauung und nachher bei der Mahlzeit »entsetzlich viel« weinen, so dass sie fast gar nicht essen kann (L. v. SCHROEDER). Aus dieser allgemeinen Verbreitung dieses Aktes scheint zu folgen, dass es sich hier nicht um eine blosse Sentimentalität, sondern um das Fortleben eines alten, in seinem Ursprung nicht mehr verstandenen Brauches handelt und nicht mit Unrecht hat WINTERNITZ vermutet, dass das Weinen der Braut eines der Überbleibsel von Frauenraub ist, von dem bei arischen Völkern sich noch verschiedene Spuren erhalten haben. Auf gleichen Ursprung weist eine andere Sitte. Es wird berichtet, dass im Aargau »von den Junggesellen der Gemeinde den abfahrenden Brautleuten der Weg mit Stangen, Stricken u. s. w. verlegt« wird und diese Hemmnisse in der Mitte mit einem roten Bendel versehen sind, »welchen der Brautführer mit dem Hochzeitsschwert entzweizuhauen hat.« »In Frankreich wird der Hochzeitzug zuweilen durch ein über die Strasse gezogenes Band aufgehalten.« Wenden wir uns nach Indien, so finden wir einen ähnlichen Brauch, den das Sūtra des Āpastamba in dem trockenen Stil dieser Bücher so vorschreibt (Āp. 5, 23. 24): »Mit dem nächsten Verse breitet er zwei Fäden auf den Gleisen aus, einen dunkelblauen auf dem rechten, einen roten auf dem linken (Gleise). Mit den nächsten (Versen) führt er darauf« (WINTERNITZ).

Ein alter Bestandteil des indischen Opfers ist das Brandopfer des Bräutigams, das Umwandeln des Feuers, das Körneropfer der Braut. Wie genau die hier gegebenen Vorschriften sind, möge eine Wiedergabe des betreffenden Abschnittes nach Gobhila (II, 1, 24ff.) zeigen. »Während sie mit der rechten Hand seine rechte Schulter anfasst, opfert er 6 Butterspenden mit den Sprüchen: »Agni komme zuerst« u. s. w. und je eine mit den drei grossen Worten *bhūr bhuvah svar*, eine vierte mit allen (drei) zusammen. Nach dem Opfer erheben sich beide, der Gatte geht hinter ihrem Rücken herum, bleibt stüllich von ihr mit dem Gesicht nach Norden stehen und ergreift die hohl zusammengelegten Hände der Braut. Ihre Mutter, im Osten stehend, oder ihr Bruder, nehmen gerösteten Reis und lassen die Braut mit der rechten Fusspitze auf den Stein treten, während der Bräutigam »diesen Stein besteige« flüstert, der Bruder füllt einmal seine Hände voll Reis und schüttet ihn in die Hände der Braut. Diese opfert ihn mit einem Überguss und einer Unterlage von Butter, ohne ihre gefalteten Hände auseinanderzunehmen, und sagt dabei den Spruch »diese Frau sagt«; bei den folgenden mit »den göttlichen Aryaman« und »Pūṣan«. Nach dem Opfer geht der Bräutigam, wie er gekommen, um sie herum, führt sie um das Feuer, dieses von links nach rechts umwandelnd.... Ist sie herausgeführt, nimmt er dieselbe Stellung wie vorher ein u. s. w.«

Diese Ceremonien kehren, wenn auch in der Anordnung stark von einander abweichend, in ihren wesentlichen Teilen in allen Grhyasūtren wieder. Āśv. z. B. sagt I, 7, 6: während er sie rechts um das Feuer und den Wassertopf dreimal herumführt, spricht er leise »da bin ich« u. s. w. 7: Jedesmal wenn er sie herumgeführt hat, lässt er sie auf einen Stein steigen, und spricht »diesen Stein besteige, wie ein Stein sei fest ...« Dann wirft der Bruder oder sein Stellvertreter zweimal geröstete Körner in die Hand der Frau, auf eine Unterlage von geschmolzener Butter.

Es ist längst durch die Arbeiten von ROSSBACH, WEINHOLD, WEBER und anderen schon genannten Gelehrten bekannt, dass wir auch hier Elemente eines altarischen Hochzeitsrituals vor uns haben, das in einzelnen Zügen bei ver-

schiedenen arischen Völkern noch hervortritt. Bei der römischen Ehe umwandeln die Teilnehmer von links nach rechts den Altar, ehe man das Farbrod im Feuer opfert. Bei den Germanen musste die junge Frau, wenn sie im Hause des Bräutigams angelangt war, dreimal den Herd umschreiten und noch heut ist es im Süderlande Brauch, dreimal die Braut »um das Herdfeuer oder den Kesselhaken« zu führen. »Bei Kroaten und Serben wird die Braut dreimal um den Herd geleitet, auf welchem ein Feuer brennt.« Dasselbe galt bei den alten Preussen, Neugriechen, bei ossetischen Stämmen und hat sich von einigen arischen Völkern auf die ihnen benachbarten Esten und andere finnisch-ugrische Stämme verbreitet. Noch heut, wenn in mancher unserer Kirchen nach vollzogener Trauung das junge Paar und nach ihm die Angehörigen den Altar von links nach rechts umwandeln, um das »Offertorium« zu bringen, dürfte eine uralte Sitte in unsere Zeit hinüberklingen.

Bei vielen Völkern war es Brauch, dass die Braut nach ihrem Einzug in das Haus ihres Gatten sich auf eine pellis lanata niedersetzte. So war es nach Festus bei den Römern, auch bei den Griechen; bei den Russen herrschte früher die Sitte, »dass das Brautpaar am Jungferabend und am Hochzeitstage zusammen auf einem Pelz sass.« Auch hier geben die Grhyasütren Kunde von einer gleichen Sitte in Indien. Nach einigen muss die Braut noch vor der Fahrt in das Haus des Gatten sich auf ein rotes Stierfell setzen, nach andern erst im Hause des Bräutigams. So sagt Āsvalāyana (I, 8, 9): »er legt aufs neue Holz an das Hochzeitsfeuer, breitet dahinter ein Stierfell aus mit dem Hals nach Osten und den Haaren nach oben und während sie darauf niedersitzt, fasst sie ihn an, und mit je einem der 4 Verse »der Herr der Geschöpfe lasse uns Nachkommenschaft erzeugen« opfert er (viermal). L. v. SCHROEDER berichtet über ähnliche Gebräuche von den Esten. In der Oberpohleischen Gegend wird bei Ankunft des Bräutigams die mit einer Decke verhüllte Braut aus dem Hause getragen und auf einen vor der Hausthür ausgebreiteten Teppich gestellt. Im Odenpütschen wird die Braut nach der Rückkehr aus der Kirche rasch, ehe sie vom Wagen abspringen kann, vom Schwiegervater heruntergehoben und auf einen ausgebreiteten Pelz gestellt, der mit den Haaren nach oben liegen muss.

In den Grhyasütren begegnen wir wiederholt der Vorschrift, dass Braut und Bräutigam mit Samen von Reis u. s. w. bestreut werden. Das schreibt Hir. vor, ehe sie in die neue Heimat aufbrechen (I, 21, 6). Nach Baudh. I, 8 (s. WINTERNITZ) werfen Angehörige Grashalme auf das Ehepaar, während es auf dem Stierfell sitzt. Diese weitverbreitete und noch heut in Indien vielfach lebendige Sitte Braut und Bräutigam zu bewerfen findet bei arischen Völkern ihr Analogon. Bei den Parsen in Bombay ist es Brauch, dass der Priester Getreidekörner über die Häupter der Vermählten streut. Die Griechen kannten die *καταγόματα*, bei den Römern streute der Bräutigam Nüsse; bei den Kroaten »bestreut man die Braut mit Weizen, in Bulgarien mit kleinen Münzen und Hirse.« MANNHARDT, SCHROEDER, WINTERNITZ haben reiche Beweise für die Verbreitung dieser uralten Bräuche beigebracht. »In Sizilien wird der Braut beim Austritt aus der Kirche ein Löffel Honig gereicht und Weizen über sie ausgeschüttet.« In Berry in Frankreich werden die Brautleute bei ihrer Ankunft mit Getreide und Haferkörnern überschüttet. »In Mecklenburg schüttet man der Braut Leinsamen in den Kranz«; bei den Kleinrussen streut die Mutter »der Braut Korn über die Schultern.« Leibesfrucht und Getreidekorn stehen in symbolischer Wechselbeziehung. Das Streuen der Körner bedeutet einen Wunsch der Fruchtbarkeit.

Bisher sind nur einige wenige Ergebnisse des Studiums der Grhyasütren für die arische Altertumskunde hier berührt worden, die sich, wie bemerkt,

längerer und eingehenderer Pflege als die Śrautasūtren erfreut haben, obwohl den letzteren gleichhohe Bedeutung zukommt. Nur in einzelnen Punkten hat man ihre Angaben in früherer Zeit herbeigezogen.

Nach Väter Weise ehrt man auch bei feierlichen Opfern die Götter. In der Tradition der Priesterschaft, welche die Ausführung dieser leitet, liegt eine noch grössere Bürgschaft gegen allzurasse Umgestaltung urväterlicher Gebräuche. Auf die Enthaltung von gesalzenen Speisen bei Gelübden u. s. w. als einem Überrest aus einer Zeit, die noch kein Salz kannte, macht BÖHLER (brieflich) aufmerksam. Wie man einst das Feuer gewonnen hat, durch Reibung zweier Hölzer, führt man fort das heilige Feuer zu erzeugen, welches die Gaben zu den Göttern führt. Beim Abschneiden des heiligen Grasses, welches zum Opfert Teppich dient, bedient man sich einer Sichel oder noch der Rippe eines Pferdes oder Zugtieres. Schon vor vielen Jahren hat A. KUHN (Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes<sup>1</sup> 159) auf den Brauch hingewiesen, dass man beim indischen Neumondsoffer mit Hilfe eines ganz frischen reichbelaubten Sami- oder Palāśazweiges die Kübber von den Kühen trieb. Das findet sich in ähnlicher Weise bei einer anderen Gelegenheit in Schweden, Westphalen und abgeblasst in Süddeutschland wieder. Es war ein alter Hirtenbrauch, dass man »beim erstmaligen Austrieb auf die Weide das Jungvieh mit dem Zweige eines heiligen Baumes schlug, um es so kräftig und milchreich zu machen«. So führt das Ritual einen Teil altindischen oder altarischen Lebens mit. Vor einiger Zeit habe ich den Nachweis versucht, dass Altindien ebenso wie der Westen die Sonnwendtage mit Feiern beging. In genauer Beschreibung aller der Bräuche, die wenigstens mit einem der Tage verbunden waren, ergeht sich eine der rituellen Schriften. Da wird Scheibe geschossen; um ein weisses rundes Fell, das wohl die Sonne darstellen soll, streiten sich Śūdra's und Vaiśya's; auf eine Schaukel, die wohl ebenfalls symbolische Beziehungen zur Sonne hat, setzt sich einer der Priester. Mit beiden Festtagen sind Melodien verbunden, die Rathamtara- und die Brhātimelodie. Jene gehört dem kürzesten Tage, über den Sūrya herrscht, diese dem längsten, der Indra geweiht ist. Mit beiden Melodien sind gewisse Bräuche verbunden, über die die Sūtras ausdrücklich Auskunft geben. Die Melodie des kürzesten Tages wird mit Wagengerassel eingeleitet und mit dem Wagengerassel vergleicht sich das Getöse mit Töpfen oder Tonnen, mit dem man bei uns die bösen Geister scheuchte, und der in einigen schleswiger Gegenden übliche Brauch, ein Rad durchs Dorf zu rollen.

Der Melodie des längsten Tages geht Trommelschall voraus, der das Geroll des Donners nachmachen soll. Dreimal umtanzen Mädchen während des Trommelschalls mit gefüllten Wasserkrügen das Feuer und singen ein Freudenlied. Nach dem letzten Rundgang giessen sie ihre Kübel ins Feuer aus. Mit den Reigentänzen und Gesängen der indischen Mädchen vergleicht sich in deutschen wie in slavischen Ländern das Singen und Springen über das Johannisfeuer, das aus vielen Orten berichtet ist, die Sobótkafeier im »schwarzen Walde« u. a. Sitten, die bis in unser Jahrhundert sich erhalten haben. Beide Tage, der Viśuvat- und Mahāvratatag, sind in der Entwicklung des indischen Rituals ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und auch andern Feiern einverleibt worden, aber noch haften an ihnen Gebräuche, die ihren Charakter als Sonnwendtage unzweifelhaft erweisen.

Zwischen Weihnacht und dem Dreikönigstage ist die Zeit der Zwölften. Auch das indische Ritual kennt die Feier der zwölf Tage oder Nächte, den Dvādaśāha oder Dvādaśarātra und betrachtet ihn als eine heilige Zeit (WEBER, Omina und Portenta 388. Ind. Stud. 17, 223f.), die in der Folgezeit wie die Sonnwendfeste nur ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und zu andern



Zwecken verwendet worden ist. Aber darin, dass das »Opfer der 12 Tage« als Vorbild einer ganzen Reihe von Opfern gilt, zeigt sich noch ein Rest seiner einstigen Bedeutung. Zwölf Nächte schlafen im Hause des Agohya die Rbhus, die werkkundigen Herren der Jahreszeiten, bis sie der »Hund« erweckt. »Ein Opfer für den vornehmsten«, sagt das Aitareya Brāhmaṇa 4, 25, 7, »ist der Dvādasāha; der war unter den Göttern der vornehmste, der zuerst damit opferte. Ein Opfer für den besten ist der Dvādasāha; der war unter den Göttern der beste, der zuerst damit opferte. Der vornehmste und beste soll opfern; glücklich wird hier das Jahr.« Ein anderer Text (Taitt. Samh. 7, 2, 10, 1) sagt: »Die Jahreszeiten liessen den Prajāpati das Dvādasāhaopfer bringen. Da erlangte er in ihnen Gedeihen. Es erlangt Gedeihen unter den Priestern, wer so wissend den Dvādasāha darbringt. Sie wandten sich an ihn (an das Opfer oder an Prajāpati, der es dargebracht hatte) mit ihren Wünschen. Er gab Saft dem Frühling, Gerste dem Sommer, Pflanzen der Regenzeit, Reis dem Herbst, Bohnen und Sesam dem Winter und der kühlen Zeit.« So, scheint es, bestimmt das Opfer die Fruchtbarkeit des Jahres. Nicht ganz ohne Zusammenhang mit diesen Gedanken, wie ich meine, ist der deutsche Aberglaube, der aus den 12 Nächten den Charakter des kommenden Jahres prophezeit; denn die Witterung dieser Zeiten ist bedeutsam für die Fruchtbarkeit des Jahres (I. St. 17, 224).

An die 12 Nächte schliesst sich am besten ein Hinweis auf einen seltsamen Silvesterbrauch an; *ekāṣṭakā*, die Gattin des Jahres, »des Jahres Abbild« (AV 3, 10), auch »Ordnerin der Tage« geheissen, ist die erste, nach andern die letzte Nacht des Jahres, und von unverkennbarer Bedeutung im indischen Glauben. Von ihr heisst es TS III, 3, 8, 4: »an der Ekāṣṭakā, der Ordnerin der Tage, backe er einen Kuchen aus vier Maassen von Korn und zünde fñh damit(!) Gestrüpp an. Wenn es brennt, wird das Jahr gut; wenn nicht, wird es schlecht« (*ekāṣṭakāyāṃ apāpam catuṣṭarāvam paktvā prātar dāna kākṣam upoṣat; yadi dahati puṇyasamam bhavati yadi na dahati pāpasamam*). Etwas deutlicher sagt der Kommentar: »er soll am Ekāṣṭakātag einen Kuchen backen und mit dem »überaus heissen« Kuchen am folgenden Tage im Walde einen Busch anbrennen. Unter den Kuchen soll er altes Gras werfen. Das ist alles mitten im Busch zu machen. Wenn danach das Kuchenfeuer den ganzen Busch verbrennt, dann trifft das Vorhaben, um dessen willen diese Verbrennung veranstaltet wird, ein glückliches Jahr; wenn er nicht verbrennt, misslingt das Vorhaben, weil es ein ungünstiges Jahr trifft.« Der Komm. zu Āp. Śr. 13, 24, 18, welches die Brāhmanastelle citirt, sagt, dass er den Kuchen verkohlen lasse (*paktvāṅgārasātṛtya tenāraṇyāḥ kākṣam dahet*) und wenn der Kuchen hellbrennend den Busch in Brand stecke, er daraus ein glückliches Jahr erkennen solle. Es scheint kaum zweifelhaft, dass die Befragung des Schicksals am Silvester durch einen brennenden Strauch mit manchen andersartigen Bräuchen zusammenhängt, durch die man am letzten Abend des Jahres bei uns die Zukunft zu erraten sucht. Die Geschichte des deutschen und russischen Weihnachtsbaumes ist noch zu dunkel, um hier, wenn auch nur vorübergehend, in Frage zu kommen.

Ich habe mich bisher mehr mit Gebräuchen befasst, die der Kulturgeschichte der arischen Völker angehören, obwohl es vielfach schwer ist, eine Scheidelinie zwischen dem zu ziehen, was diesen ausschliesslich eigentümlich oder allen Naturvölkern gemeinsam war. Nicht minder bedeutsam sind die Beiträge, die das Ritual für die Sittengeschichte überhaupt liefert und man vielleicht im Lichte ethnographischer Forschung zu betrachten hat. Die erste Fütterung des Neugeborenen mit Milch und Honig, wie die Grhyasūtren sie vorschreiben, hat SPEIJER (Jātakarma p. 103 ff.) mit Parallelen aus dem

germanischen, christlichen und semitischen Altertum u. s. w. illustriert. Das ebenfalls beim Jātakarman geschilderte »Einhauchen des Athems« in das Kind hat WEBER mit noch heute lebendigen Gebräuchen in Ostpreussen und der Altmark verglichen (Ind. Streifen 3, 170). Eine in den vedischen Ritualien vorgesehene Ceremonie, deren allgemeiner Charakter ebenfalls anerkannt ist (LIPPERT, Culturgeschichte II, 350ff.) ist das *Upanayana*, die Einführung beim Lehrer, die je nach der Kaste im achten, elften oder zwölften Jahre vorzunehmen ist. Dies ist die Zeit, wo der Jüngling mit dem Gürtel bekleidet wird, der mit Worten von ganz besonderer Weihe umgelegt wird und ihn zum Zweimalgeborenen erhebt. Untrennbar ist diese Ceremonie von der Umgürtung mit der heiligen Schnur, die in der Parsengemeinde im 15. Lebensjahre stattfindet. Aber über die Vorgeschichte der indoiranischen Stämme hinaus, in dem Bereich primitiver Familieninstitutionen lassen sich Analogien für diese Weihe finden, wenn man die Materialien, welche die Ethnographie gesammelt hat, zu Hilfe zieht (OLDENBERG, Religion des Veda 466 ff.).

Mehrfach fällt der grosse Wert auf, den verschiedene indische Texte auf die Haartracht legen. Die älteste Stelle finden wir im RV., wo von den »weissgekleideten, Haarflechten tragenden« *Ṛtṛas* und den »rechts eine Haarflechte tragenden *Vasiṣṭhas*« gesprochen wird. Eine besondere Feierlichkeit ist das Haarschneiden im Leben des jungen Hindu. *Āṣv. Gr. I, 17, 18* z. B. sagt: »er lasse nach dem Brauche der Familie die Haartracht machen«. Der Kommentar fügt hinzu, dass einige Familien nur eine Locke, andere drei, andere fünf, einige die Locken vorn, andere hinten tragen (STENZLER l. c.). Auf den Familienbrauch verweisen auch andere Sūtras, z. B. *Pār. II, 1, 22* und *Gobhila II, 9, 25*. Interessant ist eine Stelle eines späten Textes, auf die schon ROTH aufmerksam gemacht hat, wonach die Familie der *Vasiṣṭhas* die Locken auf der rechten Seite trägt, die *Atris* drei Locken, die *Angiras* fünf Haarbüschel; kahl geschoren sind die *Bṛhgas*, andere tragen Haarsträhnen von verschiedener Zahl. Die Kommentare kennen noch weitere Varianten (BLOOMFIELD, ZDMG. 35, 576; STENZLER zu *Pār. II, 1, 22*; WEBER, I. Stud. X, 95 u. KIRSTE). Auch sonst finden wir viele Anspielungen auf die Haartracht; M. MÖLLER (HASL. 54) citirt eine Stelle aus dem *Harivaṃśa*, wonach die *Sakas* ihr Haupt halb, die *Yavanas* und *Kambojas* ihr Haupt ganz geschoren tragen u. s. w. Auch die Gesetzesbücher nehmen auf die Haartracht mehrfach Bezug, z. B. *Āp. I, 2, 31—32*; *Gaut. I, 27*; *Manu II, 219*. Bei einem bestimmten Opfer wird ein Hotar »*parisrajin*« vorgeschrieben, der seine Haare in Form eines Kranzes auf dem Kopfe trägt, aber keine in der Mitte (*Taitt. Br. II, 7*, u. Komm.). Der erzählte *Cāpakya* hat (*Mudrarāks. I. Akt*) das Gelübde gethan, seine Haarsträhne »die dunkle Rauchsäule seines Zornesfeuers« nicht eher zu flechten, als bis er seinen Zweck erreicht hat (cf. auch *Divyāvadāna* p. 625, 7).

Diese z. T. seltsamen Dinge gewinnen ein anderes Aussehen, wenn man sie in grösserem Zusammenhang betrachtet. Auf die Haartracht der altnordl. *Haddingjar*, des Königs- und Priestergeschlechtes der *Astingi* bei den *Vandalen* hat schon ZUHLKE (*Altind. Leben* 264) aufmerksam gemacht. Wir müssen aber einen Schritt weiter gehen und werden dann leicht erkennen, dass hier die indischen Sūtras Rudimente ältester Kulturschichten überliefern. »Bei der Mehrzahl der jetzt lebenden Naturvölker« sagt ALSBERG, *Anthropologie* 349, »hat sich die Herstellung der Frisur zu einer besonderen Kunstfertigkeit entwickelt, wobei noch zu erwähnen ist, dass die Haarzurichtung in gewissen Fällen dazu dient, das Individuum innerhalb der Familie auszuzeichnen.« Ausführlich ist LIPPERT, *Kulturgeschichte I*, 379 auf den Haarschmuck eingegangen. In manchen Fällen »haben die Familien eine Auswahl getroffen und der Haarputz ist dadurch gleich der mittelalterlichen Helmzier eine Art Wappenbestand-

teil, die Kennzeichnung der ganzen Familie geworden.« »Vieles, was uns als frühmittelalterliche Modethorheit vorgeführt wird, oft von zelotischen Mönchen getadelt, . . . das dürfte nicht einmal immer ein Rückfall, sondern oft eine rudimentäre Konservierung alter Sitte sein.« L. verweist auf die grosse Bedeutung des Haares der fränkischen Könige, des *rex crinitus*, auf die Angabe des Tacitus, dass sich der Suevenstamm durch die der keltischen ähnliche Schopfknotenfrisur von den übrigen germanischen Stämmen unterschied. Bei den Chinesen ist der Zopf zum Merkmal des Volkes geworden. Die Tracht der vedischen Priestergeschlechter gehört offenbar in denselben Zusammenhang.

Der in den Sütren eingehend beschriebene Manenkult ist seinem Ursprung nach ebenfalls nicht nur brahmanisch. »Manenkult« sagt TYLOR, *Anf. d. Cult II*, 113, »ist eines der weitesten Gebiete in der Religion des Menschengeschlechtes. . . Der tote Vorfahr, jetzt in eine Gottheit übergegangen, führt einfach fort seine Familie zu beschützen und Dienst und Gehorsam wie ehemals von ihnen zu erhalten« (ähnlich H. SPENCER, *Principien der Sociologie* 1, 345 ff.). In China sind die Manenopfer uraltes Herkommen; in Japan scheint der Shintoismus eine Form der Manenverehrung zu sein (SUMNER MAINE, *Early Law and Custom* p. 60). In FUSTEL DE COULANGES *La cité antique* und ROHDE's *Psyche* finden sich Parallelen aus der griechisch-römischen Welt.

Von besonderem Interesse scheint mir die Herstellung eines Thongefässes zu sein, der s. g. Ukhā, die bei der Agniciti, der Schichtung eines Feueraltars vorgeschrieben wird. Die Lehrbücher geben diese Vorschriften in ihrer wortkargen Weise. Kātyāyana sagt 16, 3, 23: der Opferer macht einen Topf, nachdem er mit dem Spruch »du bist das Haupt des Makha« Erde dazu entnommen hat. 24. Eine Spanne breit und hoch. 25. Bei einem flüßförmigen Tieropfer fünf Spannen oder einen Pfeil breit. 26. Mit dem Spruch »mögen die Vasus dich bereiten« breitet er den entnommenen Thon aus [so dass die Grundfläche entsteht]. 27. Nachdem er von allen Seiten [von dieser Grundfläche] den Rand in die Höhe gebogen hat, trägt er [auf diesen Rand] den ersten Thonklumpen auf mit dem Spruch »die Rudras sollen dich herstellen«. 28. Nachdem er den Topf [soweit er nun hergestellt ist] mit (weichem Thon) überschmiert und mit Wasser erweicht hat, trägt er darauf einen zweiten Thonklumpen auf mit den Worten »die Ādityas sollen dich herstellen«. 29. Er ebnet [das Gefäss] mit dem Spruch »alle Götter sollen dich herstellen«. 30. Bei dem oberen Drittel [des Topfes] macht er [aus Thon] einen ringsumlaufenden Stab oder Gürtel mit den Worten »du bist ein Gürtel für Aditi«. 31. [Von unten] nach oben vier weitere Stäbe [aus Thon] in allen vier Richtungen bis an den Querstreifen. 4, 1. An ihren oberen Enden bringt er nach oben zu Frauenbrüsten ähnliche (Thontheile) an. 2. Man versieht den Topf mit zwei Brüsten, nach einigen mit acht Brüsten. [Im ersten Falle nur über einem der vier Streifen; im andern Fall über jedem von ihnen zwei Brüste.]

Andere Vorschriften sind nicht wesentlich; z. B. dass er Schutt, Kohlen von Bambus, Hülsen u. s. w., auch Haare der schwarzen Antilope oder von einer Ziege oder was sonst für geeignet gilt, dem Thon, um ihm Festigkeit zu geben, beimischen soll (Kāt. 16, 3, 18; Hiranyakesin 11, 1, 4); ferner schreibt Hiranyakesin vor, dass für jemand, der mehrere Frauen hat, die erste Frau die Herstellung des Topfes übernehmen soll, dass man den Topf auch höher machen kann, indem man zwei weitere Streifen ansetzt u. a. m. Noch ein Hinweis auf den Komm. zu Taitt. S. IV, 1, 5, der p. 69 ff. wertvolle Auszüge aus den Sütren giebt, sei gestattet; denn er spricht, jedenfalls auf Grund anderer Quellen, von einer am Hals des Gefässes befindlichen Linie, die einem Gürtel ähnlich sei, nicht von einem Stab oder Wulst. Es würde sich also nach ihm um Linienornamente handeln. Weiter bemerkt er zu der Vorschrift,



class man der Ukhā zwei Brüste giebt: »wie eine Frau zwei Brüste hat, so sind für diese Ukhā zwei Brüste aus Thon zu machen u. s. w.« (WEBER, Ind. Studien 13, 223 ff.). Worauf es hier ankommt und was kaum Beachtung gefunden hat, das ist die Herstellung eines Topfes in primitivster Form, ohne irgendwelche Hilfsmittel, ohne Drehscheibe, sondern, wie einmal in einem Spruch gesagt ist, »mit Können, mit den beiden Armen, mit Wissen« (TS. Komm. IV, p. 73). Man nimmt Thon, dem man in künstlicher Weise mit Scherben, Haaren Festigkeit giebt, setzt ihn in mehrfachen Ringen oder Kränzen übereinander, so dass ein Gefäß entsteht, lässt rings um seinen Hals einen Wulst oder eine Linie laufen, also eine »Schnurverzierung« und setzt an den Enden weibliche Brüste an. Der Topf wird später gebrannt. Mit andern Worten, das Ritual führt uns hier auf eine Werkstätte prähistorischer Keramik und lässt vor unsern Augen Gefäße entstehen, entfernt ähnlich denen, welche aus den Gräbern und Aschenhügeln der Vorzeit wieder ans Licht gebracht werden.

Noch andere Gefäße von interessanter Form werden im Ritual erwähnt; solche, die mit bockstutzenähnlichen Zeichen versehen sind und lippenförmige; doch ist deren Herstellungsweise nicht beschrieben. Wichtig ist noch die bei Kāt. 26, 1, 15 ff.; Āp. 15, 2, 3 beschriebene Herstellung der Mahāvratöpfe.

Auch einige andere der bei der Schichtung des Feueraltars gegebenen Vorschriften bieten ein allgemeineres Interesse. Am Schluss des Einleitungsopfers geschieht das Pflügen des für den Altarbau bestimmten Platzes. Dieses Pflügen, welches bei jedem festlichen Neubau einen integrierenden Teil der Einleitungszeremonien bildet (WEBER, Ind. Studien 13, 243, A.), scheint allgemeiner Brauch gewesen zu sein; denn er erinnert an die Städtegründungen Italiens, bei denen der Gründer um den für die neue Stadt bestimmten Raum mit einem Pfluge, vor den ein Rinderpaar gespannt war, eine Furche zog. USENER hat in einer Rede (Münchener Allg. Zeitg. 1893, 30. Juni, Wiss. Beil. Nr. 179, Abhandl. der Wiener Philologenversammlung 1893) zur Erklärung auf einen in Kamienka vor einiger Zeit geübten Brauch hingewiesen, wo die Bewohner, als eine Viehseuche ringsum im Bezirk verheerend auftrat, um Mitternacht in feierlicher Prozession mittelst einer von sieben Mädchen gezogenen, von Burschen gelenkten Pflugschar eine Furche um das Dorf zogen, »welche nach dem Volksglauben die Seuche nicht zu überschreiten vermag.« In unserm Falle würde an die Fernhaltung der Rakṣas oder anderer böser Einflüsse zu denken sein.

Weit verbreitet ist der Glaube, dass ein Bau nur dann wohl befestigt sei, wenn ein Mensch oder Tier in seine Fundamente eingegraben ist. Die indischen Materialien hat A. WEBER (Ind. Streifen I, 56 ff.) beigebracht und dort schon auf die allgemeine Bedeutung der indischen Ceremonien hingewiesen. Fünf Opfertiere wurden vor der Schichtung des Feueraltars in der ersten Nacht des Jahres getötet: Mensch, Ross, Rind, Schaf, Ziege, und zwar der Mensch in einem verhüllten Schuppen. Von allen fünf wurden die Köpfe abgeschnitten; der Rumpf der Ziege opfermässig bereitet, die andern vier Körper in das Wasser geworfen, aus dem man später den Thon für die Backsteine des Altars nimmt; sie verleihen diesem Festigkeit. Die Häupter werden auf die erste Backsteinschicht gesetzt und vermauert, der Menschenkopf in Milch in der Mitte, rechts davon die Häupter von Rind und Ziege, links die von Ross und Schaf. Noch im heutigen Indien hat der Glaube hieran sich erhalten und ebenso im deutschen Glauben, wenigstens in Erinnerungen. Mir scheint, dass mit der Reminiscenz an solche Bauopfer der Aberglaube zusammenhängt, der sich an die Thürschwelle bei uns knüpft. Wenn man in Franken ein neues Haus bezieht, darf man nicht auf die Schwelle treten

(WUTTKE § 603); denn das »thut den armen Seelen weh«; »in Island setzt man sich der Gefahr von spukhaften Erscheinungen aus, wenn man auf der Schwelle der Gehörschnecke sitzt« (LIEBRECHT, zur Volkskunde 370; WINTERNITZ 72).

Als ein indisches Beispiel des weitverbreiteten Sympathiezaubers, durch den man Willen, Gesinnung oder das Leben eines andern Wesens, Nebenbuhlers, Feindes u. s. w. beeinflusst, ihn »behext«, mögen die Vorkerkungen erwähnt werden, welche man bei einer Reihe von Beschwörungsoffern zur Vernichtung des Gegners trifft, deren Zweck schon durch ihren Namen wie »Pfeil und Donnerkeil«, »Tod und Ende«, »Messerschneide und Kopfserspalter« angedeutet wird (S. Sr. S. 14, 22, 4 ff. u. s.). Gewisse Sämannen werden gewählt, die Anrufungen der Götter in Hymnen eingelegt, die an »Manyu«, den Zorn, gerichtet sind. Der Opfersitz wird mit Pfeilen, Pfeilspitzen, Wurfspießen u. s. w. bedeckt. Auch liegend lässt man nicht den Bogen los. Mit Pfeilköchern bedeckt wird der Herd des Ägnidhrafeuers. Rohre (Pfeile?) vertreten die Opferstreu, Brenn- und Umlegeholz nimmt man vom Būdha-ka, den Opferpfosten für das Tieropfer vom Vibhidakabaum, die Opferbutter von der Milch kranker Kühe, das Fell zum Somapressen von einer bei einer Leichenverbrennung getöteten Kuh (*anustaraṇī*); den zur Somabereitung dienenden Vasativariwassern wird Wasser, das auf einem Kirchhof zusammengelassen ist, beigegeben. Mit gefülltem Köcher, beschnittenem Bogen, rotgefärbter Kopfbinde und schwertumgürtet verrichtet man die Ceremonien. Gegen wen sich solch ein Zauber richtet, »der vermag nicht zwölf Tage mehr zu leben. Niemand hat Macht über den, der damit einen gegen ihn gerichteten Zauber erwidert«.

Litteratur. CALAND, Über Totenverehrung bei einigen der indog. Völker. Amsterdam 1888. — HAAS, die Heiratsgebräuche der alten Inder nach den Grhyasūtras. I. St. V, 267–412. — HABERLANDT, Über das Bauopfer. Mitth. d. Anthropol. Ges. in Wien. 1887, Sitzungsberichte 17. S. 43–44. — HILLEBRANDT, 1) die Sonnwendfeste in Altindien. Rom. Forsch. V, 299 (auch separat). Erlangen 1889. 2) Beziehungen des Brahmanismus zur ind. Volksreligion. Mitth. der Schles. Ges. für Volkskunde 1894/95. S. 38 ff. (wesentlich Auszug aus der obigen Einleitung). — KÄGI, Die Neunzahl bei den Ostariern. Kulturhistor. Analecten. (Philol. Abhandl. für SCHWEIZER-SIDLER 1891, S. 50–70). — KIRSTE, 1) indogerm. Gebräuche beim Haarschneiden. Analecta Graeciensia. Festschrift zum 42. Philologentage in Wien 1893. 2) Anzeige von M. MÜLLERS Physical religion WZKM 7, 95. — A. KUHN, Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: 1859. 2 1886. — B. W. LEIST, Altarisches *jas gentium*. Jena 1889. — D. LINDNER, das indische Erndteopfer, Festgruss für Böhmlingk. 1888. p. 79 ff. — M. MÜLLER, India, what can it teach us? London, 1883. S. 228 ff. — H. OLDENBERG, die Religion des Veda. Berlin 1894, S. 303 ff. Dazu die Recension von v. BRADKE, Theol. Literaturzeit. 20, Nr. 23. — R. FISCHL, Zu Petronius, Satirae 62. Philol. Abhandl. M. Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht. Berlin 1888, S. 69 ff. — L. v. SCHNÖDER, die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogerm. Völker. Berlin 1886. — A. F. STENZLER, Über die Sitte. Rade. Breslau 1863 (Anhang zu den Abhandlungen der DMG. IV, 1); I. Studien 2, 159 betont in einem Brief an den Herausgeber zum erstenmal das altertümliche Gepräge der Sprüche und Segen. — J. S. SREJER, specimen literarium inauguralis de ceremonia apud Indos quae vocatur *jatakarma*, Lugduni Batavorum 1871. Dazu WEBERS Rez. Ind. Streifen 3, S. 168. — A. WENZ, Vedische Hochzeitsprüche. Ind. Stud. V, 177 ff. — WEBER, der Sabalihoma, ein Waldorakel im Frühlinge, ib. 437 ff. — WINTERNITZ, 1) das altind. Hochzeitsrituell. Denkschriften der philohistor. Klasse der K. Akad. Wien. vol. XL. 1. Abteil. (Dazu Rez. von KIRSTE, WZKM. VI, 174.). 2) Der Sarpabali, ein altind. Schlangenkult. Mitth. d. Anthropol. Ges. in Wien. 1888, vol. 18, S. 25 ff. 350 ff. 3) einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern. L. c. vol. 17, S. [37]. 4) on a comparative study of Indo-European customs with special reference to the marriage customs. Transact. of internat. folklore congress 1891. London 1892, p. 267 ff. Weitere Litteratur ist bei den betreff. Kapiteln verzeichnet.

§ 2. Indoiranische Zeit. — Die Geschichte des indischen Rituals beginnt in der indoiranischen Periode. Schon da hat ein Schatz von Worten eine technische Ausprägung oder wenigstens rituelle Färbung empfangen, der teilweise in die indische und iranische Sonderentwicklung herübergenommen worden ist. Die folgenden sind die wesentlicheren Übereinstimmungen: *atharvan* — *ātharvan* / *āpri* — *āfrivacanh* / *āhuti* — *āhiti* / *uktha* — *ukhdha* / *uttāna-hasta* — *ustānazasta* / *sam + kar* — *hañkar* caus. / *gātha* — *gātha* / *abhiḡara* — *aiwigar* / *dasma* — *dahma* / *namas* — *nemañh* / *nivid* — *ni + vid* (Verb), caus. / *prabhṛti* — \**frabereti* / *prastasti* — *frasasti* / *barhiḡ str* — *baresma* / *frastar* / *mantra* — *māthra* / *yajata* — *yazata*, / *yajña* — *yazna*, *yajñiya* — *yēsnya*, *ye yajāmāhe* — *yazanaidē* / *suri* — *hura* / *soma* — *haoma* / *śrāvay* — *sṛāvay* (*śrasṛāvay*) / *savana* — *havana* / *su* — *hu* / *stīrñabarkhis* — *staretōbaresman* / *stu* — *stu* / *statar* — *stotar* / *stoma* — *staoman* / *havana* — *zavana*° / *hotar* — *zaotar* / *hotrā* — *zaothra* / *hva* — *ebā*. Obwohl der Sprachgebrauch bei allen Parallelworten nicht genau derselbe ist, so zeigen doch einige wie *atharvan*, *hotar*, *mantra*, *ye yajāmāhe* deutlich die gemeinsamen Anfänge des indoiranischen Rituals. Hierzu kommt die Übereinstimmung in den Funktionen zwischen *agnidhra* und *ūtarevakša* und das dem *āsnātare* des Avesta zufallende Waschen der Haomapflanzen, die auch im Veda, ohne an einen bestimmten Priesternamen gebunden zu sein, wiederkehrt, ferner eine Anzahl von verwandten Bräuchen beim Somakult, wie die Mischung des Soma-Haoma mit Milch, mit Wasser (V. Myth. I, 221. 217). Ausser den Übereinstimmungen finden wir einige Gegensätze, deren Ursprung und Bedeutung kontrovers ist, von HAUG zuerst durch die Hypothese erklärt, dass sie aus religiösen Streitigkeiten entstanden seien, welche zu einem Schisma zwischen Indern und Iranern geführt hätten. Das sind, abgesehen von den mythologischen Gegensätzen, die Worte *kavi*, *astij*, die im Avesta verhasst sind, während sie im RV. als Bezeichnung von alten Dichtern oder Opferpriestern gelten (GEIGER, Ostir. Kultur 466). Neben *kavi* kommt im Av. *karapan* als Bezeichnung feindlicher Priester vor, die HAUG, ohne Anklang zu finden, mit Sanskrit *kāpa*, wovon *kāpa* Ritual stammt, verbunden hatte.

Litt.: DARMESTER, le Zend-Avesta I, 335. — M. HAUG, 1) Essays on the the sacred language, writings and religion of the Parsees. 1. Aufl. Bombay 1862. 2. 3. Aufl. ed. by WEST, London 1878 ff. 2) Altareya Brāhmaṇa, vol. I, Introd. Bombay 1863. — GEIGER, Ostiran. Kultur. Erlangen 1882, p. 463 ff. — HILKE-BRANDT, Ved. Myth. I, 159. 217. 220 ff. 231. 252. — OLDENBERG, Rel. des Veda 385 ff. — SPIEGEL, die arische Periode u. ihre Zustände. 1887, S. 228. 342 u. s. — WILHELM, Priester u. Ketzler im alten Iran. ZDMG. 44, 142 ff. — *rovi* — \**rathwis* (*raspi*) DARMESTER, Ormazd 12; GELDNER, St. z. Av. 49.

§ 3. Die Zeit des RĠveda. — Ein befriedigendes Bild des ältesten Rituals ist noch nicht zu geben. Bezeichnungen des Opfers sind *yajña*, *adhvara*, auch *viddtha*°, *urjāna*°, *diviṣṭi*. Das Opfer heisst X, 52, 4 *pañcayāma*, *trivṛt*, *saptatantu*. Manche Lieder, wie 2, 36, sind an rituellen Worten und Anspielungen auf sakrifikale Vorgänge reich, die der späteren Zeit bekannt sind, aber mehrfach ist ein Wandel in der Terminologie vor sich gegangen, der auf eine lange Geschichte des Rituals weist, vielleicht auf eine ursprüngliche grössere Mannigfaltigkeit der Termini je nach den Familien. Die Häufung der Bezeichnung ritueller Thätigkeiten in manchen Versen erweist die Mannigfaltigkeit der priesterlichen Funktionen. So stehen 2, 12, 14: *sunvat*, *pacat*, *sapsat*, *śasamāna* nebeneinander; 4, 51, 7 *ijāna*, *śasamāna* *ukthaiḡ*, *stuvāt*, *sapsat*; 6, 1, 10: *namobhiḡ*, *samidha*, *havyaiḡ*, *vedī*, *gīrbhir*, *ukthaiḡ*; der manuelle Teil der Pflichten gilt als anstrengendes Werk; 4, 2, 6 *yas ta idhmaṇ jabharat* *siṣvidāno mārthānaṇ vā tatapate*; 12, 2 *idhmaṇ yas te jabharat* *chātramāṇaḡ*. Am deutlichsten äussert sich die Ausbildung des indischen Opfer-

wesens zur Zeit des RV. in der Zahl der in der Liedersammlung genannten Priester (*ṛtvij*). Sie enthält nicht nur einzelne Namen, sondern ganze Reihen von Namen, wie aus RV. 1, 162, 5 (*hotādhvaryur āvayā agnimindho grāvagrābha uta saṃsā suviprah*) und 2, 1, 2, 3 (*hotṛ, poṭṛ, nestṛ, agnidh, praśāstr, adhvaryu [adhvari] brahman*) u. a. Versen hervorgeht<sup>2</sup>. Ausser den genannten begegnen wir noch dem *Upavakṛ, Udagrābha, Purohita*, den *Sāmagā's, Sāmanya's*, und in einer Anspielung 5, 43, 4 den beiden *sumitārau*. Es zeigt sich, dass diese vedischen Benennungen sich von denen der späteren Zeit nicht unerheblich unterscheiden. Dem *agnimindha* in der erstgenannten Stelle entspricht der sonst im RV. dreimal erwähnte *agnidh*, der *agnidhra* der späteren Zeit; *upavakṛ* ist ein älterer Name des *praśāstr*, des *maitrāvaruṇa* der späteren Zeit. Aus RV. 9, 95, 5 *īṣya vācam upavakṛeva hotur* geht hervor, dass er als *praśāvakṛ* für den *hotṛ* zur vedischen Zeit ebenso wie später der *maitrāvaruṇa* fungirt; die Namen *grāvagrābha* und *udagrābha* finden später keine Verwendung. Die Vorträge der Priester zerfallen in *ṛc, sāman* und *yajus*: *ṛgḍhiḥ saṃsanti, yajurbhir yajanti, sāmadhiḥ stuvanti* Nir. 13, 7 (*pariśiṣṭa* 1) und verteilen sich unter die *Hotṛs, Adhvaryus* resp. *Sāmasänger*. Diese Einteilung der Priester in drei Gruppen ist im RV. bemerkbar<sup>3</sup> und ergibt sich, abgesehen von den Namen selbst, aus der Wahl der Termini *saṃs, uktha* und *gai, gāyatra, pragātha*, jene in Bezug auf die wesentlich in Triṣṭubhform auftretenden Recitationen des *Hotṛ* gebraucht, diese in Rücksicht auf die durch die *Metra Gāyatrī, Pragātha* und durch die *Tryaform* charakterisirten Texte der *Sāmasänger*<sup>4</sup>. Für die dritte Gruppe, die *Adhvaryus*, sind zwar Spuren alter Formeln (*pratigara*), aber nicht Spuren von ihnen besonders zugewendeter Poesie nachgewiesen<sup>5</sup>. Sie sind vielmehr die Träger aller manuellen Thätigkeit beim Opfer, die *sukasta's* im Gegensatz zu den *suvas* oder *sujihva* genannten *Hotṛs*.

Es ist nicht klar, wie die einzelnen neben *Hotṛ* und *Adhvaryu* in jenen Aufzählungen stehenden Namen sich auf die Priestergruppen verteilen. Gar nicht sind in 2, 1, 3 die *Sāmasänger* genannt, obwohl dasselbe Maṇḍala 2, 43 in der (wenn auch interpolirten) Hymne von dem Vogel spricht, der »wie ein *Sāmasänger* beide Stimmen redet und *Gāyatra* wie *Traistubha* nachahmt«, *Sāmasänger* also kennt. Da die *Adhvaryus* in der Mehrzahl genannt werden, die Zahl der *Hotṛ's* bis auf fünf oder sieben angegeben wird, so müssen wir schliessen, dass jene Liste nicht die Zahl aller dem RV. bekannten Priester enthält und, wenn sonst von sieben *Hotṛ's* gesprochen wird, damit nicht gerade die 2, 1, 2, genannte Siebenzahl von Priestern (unter der sich doch auch der *Adhvaryu* befindet) gemeint sein kann. Ein solcher Umfang der Opfer setzt, um einen Ausdruck der späteren *Mīmāṃsakas* zu gebrauchen, schon entwickelte Kenntnis der *Viniyoga-* und *Prayogavidhis* voraus.

Die Lieder, welche die *Hotṛs* sagten, heissen *sūktas*. Sie werden zu *uktha's* vereinigt, wofür später die Bezeichnung *sastra* eintritt. Der Terminus lautet *uktham saṃs* (8, 13, 18 auch *dhā*), nie *stu* (Ludwig 6, 189). Auch das Zerlegen der Verse (*ṛihar* Ait. Br. 6, 24, 5 ff.) scheint bekannt, wie aus der von LUDWIG (*R̥gveda* 3, p. 222) als spöttisch aufgefassten Stelle 6, 67, 10 hervorgeht. In die *uktha's* werden die *nivid's* eingelegt, auch *mada's*<sup>6</sup> genannt und *puroruc* (Komm. Ait. Br. 2, 39, 6, p. 274). Von den Formeln der uns bekannten, bei Sāṅkh. erhaltenen, z. T. metrischen *Nivid's* kehren einige in den Hymnen wieder, nicht in dem Umfang, dass das von HAUG behauptete hohe Alter unsrer *Nivid's* beweisbar wäre, aber doch in erweisbarer Übereinstimmung. Die *Indra-Marutnivid* 8, 16 *ya im[enam] devā anvamadan | aptūrye ṛytrātūrye | sambarahatyē, gaviṣṭau |* erscheint wie eine Parallele zu der Hymne RV. 3, 47, welche bei *Āśv.* 7, 11, 25 u. s. als *Nivid-*

dhānīyasūkta gilt: *ye tvāhihalye maghavann avaradhan ye śāmbare harivo ye gaviṣṭau | ye tvā nīnam anumadanti*. Einige Ausdrücke aus 8, 17 (*purāṇa dārmā, haryoḥ sthāla*) kehren RV. 3, 45 wieder; 8, 21 wird Sat. Br. 14, 6, 9, 2 (S. 1076) citirt; 8, 18 ist z. T. gleich Maitr. S. 3, 12, 6; Taitt. S. 7, 5, 18. Auch die *prayājas* und *anuyājas* sind bekannt (10, 51, 8. 9). Von Opferformeln kennt der RV. die Aufforderung an den Adhvaryu, die Erlaubnis zur Recitation zu geben (*śapsāḥādhvaryo*) und den Terminus für dessen Antwort *prati grñhi* (3, 53, 3), ferner die Formel *astu śrausaj*, die zum Anfang der Hymne 1, 139 gemacht worden ist, den Vauṣat- (*vaṣaṣṛta, avaṣaṣṛta*) und Svāhāruf. Die Bezeichnung *praiṣa* ist in *purupraiṣa* (LUDWIG 3, XXIV) enthalten.

Gegenüber der recitirenden Thätigkeit der Hotṛ, der ministrirenden der Adhvaryus besteht die Aufgabe der Sāmasänger schon im RV. im Vortrag der Sāmans, Melodien. Von den der späteren Zeit bekannten Sängernamen tritt nur der des *udgātṛ* 2, 43, 2 hervor; auf ihn und den *prastotṛ* wird 8, 81, 5 mit *pra śloṣad upa gūṣiṣat* angespielt<sup>1</sup>. Die Śakvaris, die zum Penum des Sāmaveda gehören, sind 7, 33, 4 u. s. genannt. Von Melodien werden zwei, die berühmtesten der späteren Zeit, Rathamtara und Brhat, schon im RV. erwähnt<sup>2</sup>. Bestimmte Melodien könnten auch unter dem 1, 62, 2 und 1, 173, 1 genannten *āṅgāya sāman* resp. *nabhanya sāman* zu verstehen sein, dessen Bezeichnung als *svarat* auf einen das Wort *svat* enthaltenden Text wie das Rathamtara (vgl. MTBr. 11, 10, 14, 15) hinweist. Vielleicht ist 1, 143, 7 mit den Worten *dhī sukravarṇa* auf das Sukrasāman (Lāt. 1, 6, 24; Kāt. 26, 3, 1; Ist. 3, 240<sup>3</sup>) angespielt und *varṇa* nur als ein anderer Name für Sāman anzusehen (vgl. *rathamtara* Lāt. 1, 12, 10; 7, 11, 6; *śakvaravarṇa* Lāt. 10, 5, 4; Ārṣ. Br. 24, 160; 66, 9). Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Rc und Sāman sind durch RV. 10, 90, 9; 135, 4 und wohl auch durch 3, 39, 2<sup>4</sup> schon für den RV. gesichert. Von den *jaritūrah* wird 3, 12, 5 gesagt, dass sie *nīthavid* sind; aus 3, 12, 5; 4, 3, 16; 7, 26, 2 ergibt sich, dass *nītha* ein Terminus ist, der Alt. Br. 2, 38 (S. 7, 9, 1 u. s. w.), neben *ukthāmadāni* auftritt und sich auf eine Thätigkeit der Sāmasänger zu beziehen scheint, auch von Sāyana zweimal als *stotra* erklärt wird. Der allgemeine Name für Gesänge ist *stotra, stoma* (mit *nu*, seltener mit *gai* verbunden, LUDWIG 6, 189), *stubbh*; die *stomas* stehen neben *uktha* 1, 136, 5; 2, 11, 3; 3, 41, 4 u. s. w.; neben *uktha, brahman* 4, 22, 1; 6, 23, 1 u. s. w. Aber die Mehrzahl dieser Termini ist noch zu untersuchen und gegeneinander abzugrenzen; die individuellen Bedeutungen sind z. T. noch unbekannt, wie 4, 3, 16, wo *nīthāni, nīnyā vacāṁsi, nīvacanā kāvyāni* neben *matibhiḥ* und *ukthaiḥ* stehen.

Hotṛ, Udgātṛ, Adhvaryu wird der Brahmane nur von Fall zu Fall. Die dem spätern Ritual geläufige und bei jedem Opfer zu vollziehende Priesterwahl ist wenigstens für den Hotṛ im RV. nachweisbar (*hotṛvārya, vr*). Es fehlt nicht an Spuren, dass vedische Sänger umherzogen und gegen Lohn ihre priesterliche Hilfe anboten<sup>5</sup>. Dass es, wie in späterer Zeit den Brahman, Leiter der grossen Opfer gab, ist aus dem RV. bisher nicht nachgewiesen, obwohl die Komplizirtheit des Rituals es voraussetzen lässt und vielleicht auch der Ausdruck *yajñānī* darauf hinweist. Der Annahme GELDNERS, dass das die Pflicht des Purohita oder des Brahman gewesen sei, ist von OLDENBERG<sup>6</sup> widersprochen worden; denn im RV. scheint der Brahman als Priester noch die Stelle des späteren Brāhmaṇācchāsin, dem wesentlich Rezitationen für Indra oblagen, eingenommen zu haben.

Gegenüber diesen gegebenen Falles eintretenden Funktionen steht die schon im RV. hervortretende dauernde, freilich nicht genau erkennbar abgegrenzte Würde des Purohita, der auch dort schon der religiöse Berater des Königs gewesen sein wird. Wir wissen aus X, 98, dass ein Purohita zum

Hotr gewählt wurde, und hieraus ist zu folgern, dass er als Priester auch bei Opfern an hervorragender Stelle mitwirken konnte. Die Ansicht OLDENBERGS, dass »jener oberste Intendant des königlichen Kultus die Rolle eines dieser Priester vorkommenden Falls wohl übernehmen konnte, dass aber keine dieser Rollen ihm von selbst und mit Notwendigkeit zufließe<sup>12</sup>, scheint dem Sachverhalt am ehesten zu entsprechen.

a) Zweck des Opfers. — Das Opfer wird, soweit sich erkennen lässt, nicht zu Gunsten einer Gemeinde oder grösseren, über die Familie hinausgehenden Gemeinschaft dargebracht<sup>13</sup>, sondern im Auftrage und zu Gunsten des einzelnen, der Sieg, Reichtum, Nachkommenschaft, langes Leben u. s. w. für sich oder seinem Gegner Böses wünscht, des *yajamāna* oder *dāstas*. Anstelle dieser Bezeichnung tritt wiederholt die des *vivasvat*<sup>14</sup>, das zu einem Nomen honorificum des Opferers geworden ist, ebenso wie bei der Priesterwahl in späterer Zeit die einzelnen Priester mit himmlischen Vorbildern verglichen werden, der Āditya z. B. der göttliche Udgātṛ, der Candramas der göttliche Brahman ist. Eine Weihe, wie die spätere Zeit sie in der *dīkṣā* kennt, ist dem RV. fremd, aber 7, 103, 1 ist deutlich von einem Gelübde die Rede, das die mit den Brahmanen verglichenen Frösche halten. Hieraus folgt eine speciellere Bedeutung des Wortes auch für den RV., das wir später als eine gewöhnliche Bezeichnung der Gelübde finden, die bei Beginn kleinerer Opfer übernommen und am Schluss aufgegeben werden (*vratam acāriṣam*)<sup>15</sup>.

b) Platz des Opfers. — So wenig wie das Ritual kennt der RV. eine bestimmte Kultusstätte oder Tempel. Die *Vedi*<sup>16</sup> ist ein Platz, auf dem die Götter sich niedersetzen, er wird mit Opfergras bestreut, der Somastein, den die Adhvaryus handhaben, dort eingelassen (5, 31, 12). Sie gilt als eine Jungfrau »mit vier Flechten«. Ein anderer, obsoleter Name der *Vedi* ist *dhiṣaṇā*<sup>17</sup>. Vor der *Vedi* (1, 170, 4) brennt das Feuer; doch ist sie auch selbst Sitz des Feuers (*agni vedīṣad*). Von den zwei *Vedis* der spätern Zeit kennt der RV. nur eine, nach LUDWIG 3, 364 vermutlich die, welche später den Namen *uttaravedi* führt. Der Platz der Opfer war im Hause des *Yajamāna*, doch giebt es auch allgemeinere Bezeichnungen wie 6, 11, 5 *amyakṣi sadma sadane pṛthivyāḥ*; 3, 23, 4 *vara ā pṛthivyā ilāyās pade*; 3, 29, 4; 10, 1, 6 *ilāyās pade nābhā pṛthivyāḥ*. Das zum Bestreuen verwendete *barhis*, Opfergras, ist dem RV. wohlbekannt; es wird *adhijñu* gerupft (*vrñj*, *pravrñj*), frühmorgens (10, 110, 4) im Osten und wird (8, 102, 14) als *tridhātu* (1, 181, 8 *tribarhis*), *avṛtam*, *asaṃdinam* bezeichnet, in bestimmter Weise gelegt (10, 70, 4), mit Butter gesalbt, ist Sitz der Götter und Stelle der Darbringungen.

c) Das Feuer wird durch Reiben erzeugt (5, 9, 3; 10, 3; 6, 48, 5) nach Weise alter Ahnherren vedischer Geschlechter (*atritat*, *manuvat*). Wenn Rakṣas verhindern, dass es aus dem Holze flammt, werden wie später Verse hergesagt und RV. 5, 2 ist zu diesem Zweck gedichtet<sup>18</sup>. Die Stätte (*yoni*) wird für ihn bereitet und empfängt ihn wie die Frau den Gatten (4, 3, 2). Der RV. kennt schon die drei Feuerstätten für Agni (*triṣu yonisu*, *triṣadhaṣtha* 1, 15, 4; 2, 36, 4; 5, 4, 8. 11, 2 u. s. w.), von Namen allerdings nur den des Gārhapatyafeuers. Am Feuer wird das Feuer entzündet (1, 12, 6); dreimal des Tages gespeist (4, 12, 1); mit »Opfer, Lied und Brennholz« verehrt (6, 5, 5: *yajñena samidhā ukthair arkebhiḥ*). Zur Darbringung der den Göttern geopfert Butter dient die *sruc* (6, 11, 5 *ayāmi srug ghṛtavatī*), auch die zwei *darvis* (5, 6, 9). Um die Speise für die Götter wird das Feuer herumgetragen (4, 15, 1. 2. 3), ein Feuerzauber, der sie den Göttern weiht<sup>19</sup>. Als Opfergaben dienen Milch, Butter, Körner, Kuchen. Das Tieropfer zeigt schon ausgeprägte Züge. Als Opfertiere kennt der RV. Ziege, Stier, Kuh, Widder, Ross<sup>20</sup>. Dem Pferdeopfer sind die Lieder 1, 162. 163; 4, 38—40; Teile von 3, 53<sup>21</sup> ge-





einer Anzahl von Liedern, die die Reihenfolge der Götter bis ins einzelne ausgebildet haben (I, 2. 3. 23 u. s. w. Vāyu, Indra-Vāyu, Mitrāvaruṇa u. s. w.) und als Pra-ugaśastras dienen<sup>30</sup>, ferner aus den Äpriliedern, die aus *prayājas* der verschiedenen Familien für das Tieropfer bestehen<sup>31</sup> und »eine der wichtigsten Spuren sind, die die ursprüngliche Verschiedenheit der Rituale in der endgiltigen Liturgie hinterlassen hat« (BERGAIGNE). Von grosser Bedeutung für alle in Betracht kommenden Fragen sind die leider unvollendet gebliebenen Arbeiten des französischen Gelehrten, welche Blicke in die Geschichte der vedischen Liturgie bieten<sup>32</sup>. Danach haben wir es nicht mit einem primitiven, einheitlichen Ritual, sondern mit verschiedenen Ritualen zu thun: »il paraît évident que des rituels d'abord distincts, quoique analogues, et propres, non pas aux écoles relativement tardives des Brāhmanas et des Sūtras, mais aux familles primitives, ont été rapprochés et fusionnés à une époque impossible à déterminer, quoique nécessairement antérieure aux plus anciens Brāhmanas.« Eine Anzahl von Hymnen seien nur Sammlungen von Formeln, die in verschiedenen Momenten ein und derselben oder in aufeinanderfolgenden Ceremonien hergesagt werden. Dahin gehören ausser den erwähnten Äpriliedern Hymnen wie 1, 93, eine Sammlung von Yājyās und Anuvākyās für den Agni-Soma beim Jyotiṣṭoma geopfertem Bock (p. 26); 3, 28. 52 enthalten Anuvākyās für die bei den drei Pressungen dargebrachten Kuchen (p. 20), 10, 179 für den Dadhigharma<sup>33</sup>. Ferner bilde die Yūpahymne 3, 8, deren Verse einzeln bei Salbung u. s. w. des Opferpfostens verwendet werden, einen alten Bestandteil der vedischen Liturgie; 5, 28, vielleicht auch 3, 27 sind alte Sammlungen von Sāmidheni-versen. Ausser diesen sich aus einzeln gebrauchten Versen zusammensetzenden Hymnen finden sich Sammlungen von Pratipad-anucarās, von Stotriya-anurūpas. 5, 82, 1—3 (eine Trīṣṭubh und zwei Gāyatrīs) bildet die Pratipad, 4—6 den Anucara des Vaiśvadevaśastra, und der Anuṣṭubhbeginn zum Pratipad zeige, dass schon das alte Ritual den Brauch der späteren Zeit kennt, wesentliche Partien mit einer Anuṣṭubh zu beginnen. Ferner sucht B. das Vorhandensein ganzer Śastras zu erweisen, die schon zur Zeit des RV. für den Zweck, dem sie später dienten, bestimmt waren; wie z. B. 8, 6. 81. 82 für den Atrirātra. Andere Hymnen wie 1, 92 sind Vereinigungen kleiner Lieder für die Recitationen beim Prātaranuvāka, sog. Auśasa- und Āśvinakratuś, die für diesen Zweck schon zur Zeit ihrer Einordnung in die Samhiti bestimmt waren. Auf die rituelle Folge der Verse 7, 59, 9—11 weist WILKKE, I. St. 10, 145 hin.

Die Schlussverse der Litaneien, die *paridhānīyās*, dürften ebenfalls auf die ältesten Zeiten der ved. Liturgie zurückgehen, ebenso der regelmässige Trīṣṭubhausgang der Jagatirecitationen des späteren Rituals<sup>34</sup>. Wichtig sind die Bemerkungen B.'s über die Verteilung der Metra. Danach hätte das Ritual des Jyotiṣṭoma die alte Liturgie der Vaiśvāmitras zum Vorbild und bei der Morgenpressung zum grossen Teil seine Texte deren Sammlung entliehen. Im starken Gegensatz hierzu stehe das Ritual der Kaṇvas, bei denen Trīṣṭubh und Jagatī fast gar nicht im Gebrauch sind und auch für die Recitationen des Hotṛ bei allen Pressungen Gāyatrī- oder Pragāthaverse verwendet werden. Diese Eigentümlichkeit der Kaṇvas und Vāmadevas scheine in der spätern Liturgie beim Atrirātra eine feste Stelle gefunden zu haben und ebenso scheinen gewisse Eigentümlichkeiten anderer Familien dazu gedient zu haben, bestimmte Tage einzelner Śastras zu charakterisiren. Zuletzt sind zu erwähnen die *Brahmodyas*, dichterische Wettkämpfe am Schluss grosser Opfer, von denen verschiedene Hymnen, wie 1, 164, zeugen<sup>35</sup>.

f) Die *dakṣiṇās*, welche zum Opfer gehören wie das Amṛta zu den Devas, wie die Flüsse zum Meere (Pār. 1, 16, 6) haben schon im RV. dieselbe Bedeutung wie in der späteren Zeit<sup>36</sup>. Der Mann, welcher Dakṣiṇās



spendet (*prayatadakṣiṇā*), wird gepriesen, und dem begeisterten Hymnus (10, 107), der verheißt, dass die Spender von *dakṣiṇāḥ* »hoch am Himmel stehen, die Geber von Rossen mit der Sonne sich vereinen und die Geber von Gold Unsterblichkeit erlangen werden« entsprechen die vielen, den Hymnen angehängten Dānastutis, die die Freigebigkeit der Maghavans, wie Brhū's, des Besiegers der Panis<sup>37</sup>, preisen, ihren Geiz freilich auch verhöhnen<sup>38</sup>. Mit *iṣṭa* »dem Geopferten« bildet *pūrta* »das Geschenkte«<sup>39</sup> ein Dyandva schon im RV.

Das Ritual der Gṛhyasūtren findet im RV. weniger Anlass, hervortreten; abgesehen von den umfangreichen Hochzeits- und Bestattungsliedern (und der 10, 151 als Göttin angerufenen *śradhdhā*). Der 10, 16, 10 genannte *pitr̥yajña* ist nicht das Manenopfer der Sūtras, sondern die Bestattungsfeier, der *pitr̥madha*<sup>40</sup>. Aber doch sehen wir auch ausserhalb dieser Lieder Spuren der in die Rksamhitā hineinreichenden Gṛhyabrituche. Das *agvīya*-Lied 6, 28 z. B. findet nach einigen (Āśv. GS. 2, 10, 7) seine Verwendung bei der Rückkehr der Rinder von der Weide (s. u.), nach LUDWIG, RV. 5, 112 beim Eintreiben in ein neues Gehöft, und 10, 169, 1. 2 bei deren Austrieb. Beim Pflügen des Feldes (Āśv. 2, 10, 3, 4) wird RV. 4, 57, deren Verse an den »Herrn des Feldes« und an Sunāsīrau, Sītā gerichtet sind, verwendet (siehe unten s. v. »Stallbrituche« und »Landwirtschaftliches«). Auch der Aberglaube hat, wie unten näher ausgeführt werden wird, im Rgveda sein Feld. Sūrya z. B. soll die Gelbsucht vertreiben (1, 50); Vögel verkünden Unheil (2, 42. 43); 5, 78, 7—9 ist ein Zauberspruch gegen Fehlgeburt, den Kāt. 25, 10, 5 in einem besonderen Fall anwenden lässt.

<sup>1</sup> Fov, KZ. 34, 227 (dort w. Litt.) resp. 247. — <sup>2</sup> HAUG, Ait. Brāhm. I, preface; WEBER, Ist. 10, 141 ff.; MEUR, OST. 1, 2. II; LUDWIG, der Rgveda 3, 230 ff. u. vol. 6, 165 ff. (Materialsammlung); HILLEBRANDT, Ved. Myth. 1, passim (siehe Index); OLDENBERG, Rel. des Veda 383 ff.; HARDY, die ved.-brahm. Periode. — <sup>3</sup> HARDY, ved.-brahm. Periode S. 142, der aus RV. 10, 71, 11 vier Gruppen folgert. — <sup>4</sup> OLDENBERG, ZDMG. 38, 439 ff. Rgvedasamhitā u. Sāmavedāreka; BERGAIGNE, rech. sur l'hist. de la lit. véd. JAs. 1889, 14 ff. — <sup>5</sup> OLDENBERG, ZDMG. 42, 240 ff. Zur Geschichte u. Chronol. des Rituals. — <sup>6</sup> HILLEBRANDT, Heckenbergers Beiträge zur Kunde der ig. Sprachen 9, 192 ff. — <sup>7</sup> LUDWIG, der Rgveda 3, 227; OLDENBERG, Rel. des Veda 393 ff. — <sup>8</sup> HILLEBRANDT, Sonnwendfeste. — <sup>9</sup> Sonnwendfeste S. 17 (307); dagegen FISCHEL, Ved. St. 2, 1201. — <sup>10</sup> OLDENBERG, Hymnen des RV. I, 154; HILLEBRANDT, VMyth. I, 146. — <sup>11</sup> Ved. Stud. 2, 144; OLDENBERG, Rel. des Veda 396. FISCHEL ist GELDNER, GGA. 1894, S. 420; 1895, 1. S. 450 beigetreten. — <sup>12</sup> Rel. d. V. 379. — <sup>13</sup> OLDENBERG, l. c. 370 ff.; HARDY, ved. br. Periode 136 ff. u. 167 ff. — <sup>14</sup> Ved. Myth. 1, 480. — <sup>15</sup> HILLEBRANDT, Neu- u. Vollmondsopfer 1742. — <sup>16</sup> LUDWIG, Rgveda 3, 364. — <sup>17</sup> V. Myth. I, 176, dagegen aber LUDWIG, über die neuesten Arbeiten S. 85 ff. — <sup>18</sup> HILLEBRANDT, ZDMG. 33, 248 ff. — <sup>19</sup> HILLEBRANDT, ZDMG. 37, 521 ff. — <sup>20</sup> RV. 10, 91, 14; HARDY, die ved.-brahm. Periode 149; ZIMMER, Altind. Leben 72. — <sup>21</sup> HILLEBRANDT, Vedainterpretation S. 17. 18; im Festgruss für BÖHTLINGK 40 ff. — <sup>22</sup> Anderes bei LUDWIG III, 389. — <sup>23</sup> Contributions V, 31 ff. — <sup>24</sup> BERGAIGNE, Journal As. 1889, p. 20. 21. — <sup>25</sup> Journal As. 1889, 21. — <sup>26</sup> ZDMG. 34, 319 ff. — <sup>27</sup> V. Myth. I, 239 ff. — <sup>28</sup> V. Myth. I, 247 ff.; BLOOMFIELD, contrib. III; OLDENBERG, Indra u. Namuci GGN. 1893, 342 ff. — <sup>29</sup> OLDENBERG, l. c. — <sup>30</sup> BERGAIGNE, Journ. As. 1889, p. 123 ff.; HILLEBRANDT, Ved. Myth. I, 259. — <sup>31</sup> SCHWAB, Thieropfer S. 90 Anm.; BERGAIGNE, Journ. As. 1889, p. 17; OLDENBERG, ZDMG. 42, 244. — <sup>32</sup> Recherches sur l'histoire de la liturgie védique a) extrait des comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, séance du 8 juin 1888. b) Journal As. huit. série tome XIII, Paris 1889, 1—32. 121—197 (nach BERGAIGNE'S Tode herausgegeben). — <sup>33</sup> Ebenso OLDENBERG, ZDMG. 42, 243. 244. — <sup>34</sup> Ausser BERGAIGNE l. c. HILLEBRANDT, GGA. 1889, S. 421. — <sup>35</sup> ZIMMER, Altind. Leben 345 ff.; WEBER, Ist. 10, 118. HAUG, SBAB. 1875, 2, 457 ff.; OLDENBERG, Rel. d. V. 475. — <sup>36</sup> LUDWIG, Rgveda 3, 268 ff.; V, 312; OLDENBERG, ZDMG. 39, 83 ff. WEBER, Ist. 10, 52 ff. — <sup>37</sup> HILLEBRANDT, GGA. 1894, 649. — <sup>38</sup> FISCHEL, Ved. Stud. I, 2. 5. — <sup>39</sup> WENDISCH, Festgruss f. Böhlingk S. 114 ff. — <sup>40</sup> CALAND, Ahnenkult 152.

§ 4. Bemerkungen über das brahm. Opfer in der buddh. Literatur. — Ein anderer Weg, der für die Geschichte des Opfers nicht ohne Wert zu sein scheint, ist die bisher noch nicht in Angriff genommene Sammlung aller auf den Brahmanismus und seine Opfer bezüglichen Anspielungen in der buddhistischen Literatur. Einige Einzelheiten mögen hier angedeutet sein. Divyāvadāna p. 612 wird fast ganz in Übereinstimmung mit der Herstellung des Agnisthanpila (s. u.) von der Mutter der Prakṛti, *madhye gṛhaṅgaṇasya gomayenalepanam kṛtvā valim alipyā darbhaṇ saṁsīryāgṇim pra-jvāhya* gesagt. Die Unterscheidung der Opfer in Yajatis und Juhotis, wie sie Kāṭ. 1, 2, 5, 6 u. s. erwähnt sind (Spenden, die von Yājñyās und Puroṇuvākyaṣ begleitet mit dem Vausatṛuf, und andererseits solche, die nur mit dem Svāhāruf dargebracht werden), sind auch den buddh. Texten bekannt. Mahāvagga 1, 22, 4: *tasmā na yisshe na hule araṇṇin*. Dighanik. 2, 23 (Sumaṅgalavilāsinī 1, p. 165, wo Buddhaghosa *yisṭham* als *mahāyago*, *hutam* als *paṇenakasaṅkhāro adhippato* erklärt). Die einzelnen Bestandteile und Arten der kleineren Homas finden wir Dighanikāya 1, 1, 21 mit einer Terminologie, die teilweise von der des uns bekannten Rituals abweicht, aufgezählt: *aggihoma, dubbihoma, thusahoma, kaṇahoma, taṇḍulahoma, sappihoma, telahoma, mukkahoma, lohilahoma* (vgl. Sumaṅgalavil. I, p. 93); 5, 18 a. 1: *sappitelanaravāṇitadadhimadhuphāṇitena c'eva so yañño nissānam agamāsi*. Die Jāṭilas werfen ihre Vorbereitungen zum *aggihutta* auf Buddhas Rede hin ins Wasser (Mahāv. 1, 20, 19); ebendort 6, 35, 8 wird das *agnihotra* in einer Gāthā das vornehmste der Opfer genannt, wie die Sāvithi das vornehmste Metrum; *saddha, thalipāka, yañña, pāhuṇa* sind Dighanikāya 3, 1, 26 erwähnt; die *araṇis* und andere Utensilien Milindapañha p. 53 (OLDENBERG, SBE. 20, 292), allerdings ausserhalb eines sakralen Zusammenhanges. Die grossen Opfer (*mahāyajña's*) nennt Itivuttaka p. 21 (III, 7: *assamedha, purisamedha, sammāpasa, vājapeyya, niragga(a)*; Mahāvastu II, 237 (405) *asvamedham puruṣamedham somaprasam niraggaḍam padumam pundarikam ca*. Eine Aufzählung der brahmanischen Opfertiere und anderer Utensilien finden wir in Dighanik. 5, 18 in einem negativen Zusammenhang *tasmim kho brahmayā yañhe n'eva gāvo haṇḍimsu na ajeḍa ka haṇḍimsu na kukkuṣasūkkara h., na rividdha pāṇa saṃghaṭam upajjimsu na rukkhā chijjimsu yāpatthāya na dabbhā lāyimsu barihasalṭhāya*. Eine Opferformel ist Tevijjasutta (Digh. 13, 25) angeführt: *Idam arhayaṃ, Somam arhayaṃ, Varuṇam a., Isānam a., Pajāpatim a., Brahmam a., [Mahiddhim a., Yamam a.]*; einige rituelle Termini, wie *anugṛyanti, anubhāsanti, anuvācenti* stehen ebendort 13, 13, *ayācanti, thomayanti pañjalikā* 13, 17. Eine Beschreibung der Eigenschaften des Purohita giebt Kūṭadanta Sutta (Dighanikāya V, 17, p. 140). Die genaue Sammlung dieses Materials und seine Vergleichung mit unsern Sūtren ist eine Aufgabe der Zukunft.

§ 5. Das Ritual der Sūtren. Handlung und Spruch. — Zwischen dem Ritual, dessen Spuren wir im RV. finden, und dem der Brāhmaṇa- und Sūtraliteratur liegt eine nicht unbedeutende Kluft. Es ist sicher, dass der RV. später zu vielen Ceremonien erst in Beziehung gesetzt worden ist, die aus ihm die sie begleitenden Verse entlehnten. Die Frage aber, ob wir es hier mit einer brahmanischen Entwicklung und Erfindung von neuen Ceremonien zu thun haben oder mit der späten Inbezugsetzung alter Praktiken zum RV. wird nur von Fall zu Fall zu entscheiden sein. Opferhandlung und Spruch gehören eng zusammen; Ait. Br. 2, 2, 33 verlangt, dass der Mantra die Handlung bezeichnet, und die Paribhāṣās<sup>1</sup> geben über Zeit und Verhältnis beider mannigfache Vorschriften, ohne die uns interessirenden Schwierigkeiten zu berühren. Diese Vorschriften mögen aus langer Erfahrung und Erwägung vonseiten der Sūtraverfasser und ihrer Schüler entstanden sein; denn die ihnen

aus der Natur vedischer Texte erwachsenen Zweifel und Schwierigkeiten in Bezug auf Reihenfolge der Handlungen, sowie deren Verhältnis zu den Mantra waren nicht gering<sup>2</sup>. Nach ihren Beziehungen zur Handlung können wir die Mantras von unserem Standpunkt aus in drei Gruppen teilen: 1) die keiner Erörterung bedürftige, dass Spruch und Handlung sich decken; 2) dass die Stellung der Verse im Ritual ursprünglicher ist als die in der Samhitā und 3) dass Verse aus der Samhitā entlehnt, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und zur Begleitung einer Kultushandlung verwendet worden sind, für die sie ursprünglich nicht beabsichtigt waren. Für die zweite Gruppe sind einige Beispiele von mir gesammelt worden<sup>3</sup>, für die dritte, die zahlreicher ist als die vorige, bieten sich viele Beispiele, in denen sich zeigt, dass der Vers wegen eines ganz äußerlichen Anklanges gewählt worden ist und an sich an der Stelle durchaus nicht passt<sup>4</sup>. BHĀNDĀRKAR erwähnt als Grund mit Recht den ständigen »process of manufacture« des Rituals. Aber nicht allein die Fabrikation neuer Riten, sondern auch die Aufnahme volkstümlicher, schon vorhandener Riten in den Brahmanismus wird die Ursache gewesen sein, Verse aus der Samhitā zu entlehnen, um jene zu brahmanisieren und zu legalisieren. Vielleicht verdrängten diese vedischen Sprüche bisweilen andre, unbrahmanische Formeln<sup>5</sup>, etwa so wie bei uns am Lätaresonntag anstelle älterer Lieder christliche einzutreten beginnen. Manche der indischen Gebräuche sind, wie längst nachgewiesen, älter als der Brahmanismus, folglich auch älter als die sie begleitenden Sprüche. Wenn sie früher oder später im Ritual aufgingen, wird die künstliche Anpassung vieler Sprüche vor sich gegangen sein.

Die Sprüche sind, auch wo sie ihre rechte Stellung innehaben, Veränderungen ausgesetzt gewesen. Die einfachste ist der *nāḥ*, die Veränderung nach Numerus und Geschlecht, die für die Rkverse allerdings verboten ist<sup>6</sup>, oder die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes, je nach dem Zweck, so z. B. je nachdem der einzuführende Schüler ein Brāhmaṇa, Kṣatriya oder Vaiśya ist<sup>7</sup>. Öfter aber zeigt sich, und zwar besonders in den Grhyas, Veränderung oder Entstellung des Wortlautes<sup>8</sup>, die weniger auf die Handschriften als auf die Unwissenheit der Yājñikas zurückgeht. Darum ist mit Bezug auf Āpastamba selbst der Gedanke ausgesprochen und begründet worden, dass er von ihm gegebene Sprüche selbst nicht mehr verstanden habe<sup>9</sup>. Jedenfalls aber werden die Entstellungen des Vedatextes in diesen Grhyas für die Geschichte des Veda in Indien nicht ohne Bedeutung sein. Wie weit die Geschichte der vedischen Ritualsprüche die der Schulen ist<sup>10</sup>, bleibt noch näher zu erörtern. Citirt werden die Verse, wenn sie der eigenen Sākhā des Sūtrakāra entlehnt sind, nur mit den Anfangsworten, und Āśv.<sup>11</sup> hat das Citiren so systematisirt, dass ein ganz angeführter Pāda den ganzen Vers, ein unvollständiger die Hymne, ein überzähliger drei Verse bedeutet. Andere kennen solche Grundsätze nur in geringem Umfange, wie Āpastamba<sup>12</sup> oder Sāṅkhāyana<sup>13</sup>, dessen Inkonsequenz in dem von mir mit Hilfe des Kommentars aufgestellten Versverzeichnis zu erkennen ist.

<sup>2</sup> ZDMG. 9, S. XLIX, Ap. Sutra 30 ff. (SBE. 30, 323 ff.); Hir. 1, 2; Kat. 1, 3, 1 ff.; Vait. 1, 3, 4; Ś. Sr. 1, 2, 22 ff. — <sup>3</sup> THIBAUT, Arthasamgraha p. IV ff. — <sup>4</sup> BEZ. Beitr. 8, 195 ff. Spuren einer älteren Rgvedarecension; ZDMG. 40, 708 ff., GGA. 1889, 418 ff. Dazu BLOOMFIELD, Kausika XII ff. Dagegen OLDENBERG, die Hymnen des Rgveda I, 518 ff. — <sup>5</sup> SPEIJER, Jatakarma 69 ff. 76 ff.; WINTERITZ, Hochzeitsrituell 12; BHĀNDĀRKAR, Report Bombay 1887, S. 37. Nur dem Titel nach bekannt ist mir E. W. FAY, the treatment of Vedic Mantras in the Grhya Sūtras, Hopkins Univ.-Circ. IX, 81, S. 74 (Or. Bibl. 4, Nr. 2245). — <sup>6</sup> HILLEBRANDT, Sonnwendfeste, Rom. Forsch. 5, 329 ff. — <sup>7</sup> Sāṅkh. Sr. 1, 17, 19; 6, 1, 3 ff. — <sup>8</sup> Hir. Gr. 1, 4, 7 ff. — <sup>9</sup> STENZLER, Vorwort zur Übers. des Āśv. und des Pār. SPEIJER, Bijdr. IV, 3, 164. 187. — <sup>10</sup> WINTERITZ, l. c. 10 ff. — <sup>11</sup> KNAUER, Gobb. 2, 24; CALAND, Ahnenkult VIII. — <sup>12</sup> M. MÖLLER, ZDMG. 9; SBE. 30, 328. — <sup>13</sup> M. MÖLLER, l. c. — <sup>14</sup> Sr. Sutra 6, 1, 25. 26 (40. 41).

§ 6. Śrauta- und Grhyasūtren. — Die Überlieferung des vedischen Rituals ist in den Śrauta- und Grhyasūtren niedergelegt. Wir kennen nicht ihre Verfasser oder Compiler, die auf Grund der Tradition ihre Regeln zusammengestellt haben. Die damit verknüpften Namen wie Āśvalāyana, Sāṅkhāyana u. a. sind Schul- oder Familiennamen, nur einige wie Gobhila, Pāraskara machen den Eindruck wirklicher Eigennamen. Die Śrauta's leiten von der Śruti, der Offenbarung (Mantra und Brāhmaṇa) ihr Ansehen her; sie lehren die grösseren Opfer, zu deren Vollzug drei oder mehr Feuer nötig sind, und heissen darum auch *vaitānika's*: (*vītāno 'gnīm viśtārah, tatra bhavāni vaitānikāni bahvagnisādhyāni karmāni*)<sup>1</sup>. Sie unterscheiden sich nach den drei Priestergruppen, den Hotr's, Adhvaryu's und Udgāt's, deren jede ihre besonderen »Leitfäden« hat, und demgemäss nach den Veden, welchen diese Priestergruppen zugeteilt werden. Keines von ihnen bietet an sich ein einheitliches Bild der Opfer, weil jede Priestergruppe der Mitwirkung der andern bedarf, und jedes Śrautasūtra demnach der Vervollständigung aus den andern. Es ist notwendig diese ausgeschriebenen Rollen zu einem Drama zu gestalten<sup>2</sup>, wenn man eine Vorstellung von dem Verlauf einer Opferhandlung gewinnen will<sup>3</sup>. In der Darstellung des Materials ist das von den Grammatikern befolgte Princip, gewisse allgemein gültige Vorschriften als Paribhāṣā's dem Ganzen oder einzelnen Abschnitten vorausszuschicken, ebenfalls, aber in verschiedenem Grade und mit ungleicher Präzision, beobachtet worden<sup>4</sup>, von den Śrauta's mehr als von den Grhya's, deren Handhabung weniger unterrichtete und geschickte Männer voraussetzte als die der Śrauta's, zu deren Festsetzung geschulte Mīmāṃsaka's gehörten. Diese Paribhāṣā's sind in jedem einzelnen Fall in Wirklichkeit umzusetzen<sup>5</sup>. Im Gegensatz zu den auf der Śruti beruhenden Śrauta's bilden die *Grhyasūtra's* zusammen mit den Sāmāyācārikas die sog. Smṛtasūtra's, weil sie auf der Smṛti (Tradition) beruhen<sup>6</sup>. Das Wort *grhya* bezieht sich auf die häuslichen oder am häuslichen Feuer zu vollziehenden Opferhandlungen des täglichen Lebens, die dem Hausvater oder dem von ihm zugezogenen Brahmanen, auch der Gattin, bisweilen einem Unvermögenden obliegen. Neben der Bezeichnung *grhyakarmāni* ist durch Gobhila und Khādira *grhyakarmāni* bezeugt<sup>7</sup>. Einige Texte wählen den umstrittenen<sup>8</sup> Ausdruck *pakayajña* oder *grhyasthāṭṭhapaṇḍam karma*, der »Topfopfer« bedeutet und zu einer Benennung aller grhyakarma's erst geworden ist. Da hierbei im Wesentlichen der Grhapati und seine Frau Träger der Ceremonien sind, so liegt der Unterschied zwischen den Grhya's, abgesehen von Anordnung und Darstellung des Stoffes und der Hinzufügung oder Weglassung einzelner Ceremonien principiell nur in der Verschiedenheit der Mantra's, die, soweit sie mit Anfangsworten citirt sind, dem Veda entlehnt sind, dem der Opferer angehört. Jedes Grhya setzt die Kenntnis des zu derselben Schule gehörenden Śrauta voraus. Es schliesst unmittelbar daran an und nimmt auch darauf Bezug<sup>9</sup>. Āśv. GS beginnt mit den Worten *uktāni vaitānikāni grhyāni vakyaṃ mah*, welche bezwecken, die in den Śrautas gegebenen Paribhāṣā's fortbestehen und auch für das Grhya gelten zu lassen. Pāraskara verweist 1, 18, 1 mit *pūrvavat* auf Kāt. 4, 12, 21 ff.; 1, 1, 4 vielleicht auf Kāt. 2, 3, 33; Āpastamba GS citirt 1, 19; 2, 5 mit *darsapārnmasavat* die Āp. Śr. S. 1, 11, 6; 2, 12, 7 ff. beschriebenen Gebräuche. SGS. sagt 1, 1, 13 *yajñopasūtiyādi ca sambhavat jarvaṃ kalpaikatvat*, dass »wegen der Einheitlichkeit des Rituals« die Regeln Śr. S. 1, 1, 6 u. s. w. soweit möglich weiter gelten. Mit *yathoktam paryuṣṣaṇam* verweist er 1, 3, 17 auf Śr. S. 2, 6, 9—11; mit *ānadhukam ity uktam* 1, 16, 1; 3, 1, 2 auf Śr. S. 4, 16, 2; Āśv. GS 2, 5, 3 auf Āśv. Ś. S. 2, 6 ff. u. s. w.; Baudh. GS mit *tat purastād iṣakhyatam* wahrscheinlich auf sein Śrauta<sup>10</sup>. Obwohl also hieraus die Zu-

sammengehörigkeit von Śrauta und Gṛhya hervorgeht, bilden sie doch zusammen kein einheitliches Werk, das beanspruchen könnte mit dem Massstab der indischen Grammatiker beurteilt zu werden und auf gleicher Stufe der Ausbildung zu stehen. Das zeigen u. a. die wörtlichen Wiederholungen mancher Lehrsätze in Śrauta und Gṛhya; z. B. ist Pār. 2, 1, 10 = Kāt. 5, 2, 15; 3, 12, 4. 5 = Kāt. 1, 1, 16. 15; 2, 15, 5 = Kāt. 18, 4, 23 a. E.; 2, 15, 9 = Kāt. 18, 4, 25; Mān. GS 2, 2 = Mān. Śr. S. 1, 1, 2<sup>11</sup>. Wir finden auch innerhalb desselben Sūtra Wiederholungen, Einschaltungen, Widersprüche, die verschiedene Überarbeitungen erkennen lassen, Beeinflussungen von Seiten der eigenen Anhänger oder Entlehnungen aus andern Schulen<sup>12</sup>, so dass wir Text und Vārtika's oder ursprüngliche Überlieferung der Schule und Zusätze (manchmal vom Sūtrakāra schon verwebt) unterscheiden müssen, wie ich es für Śāṅkh. Śr. S.<sup>13</sup> versucht habe. In den Gṛhyasūtra's ist Gobhila 3, 10, 3 eine Aufhebung oder Milderung von 3, 1, 1, wo *rātri* deutlich als Gottheit der Aṣṭakā bezeichnet ist; 1, 5, 4 ff. und 1, 5, 8 sind Bearbeitungen desselben Themas (über den rechten Neu- und Vollmondstag)<sup>14</sup>. Śāṅkh. behandelt zweimal, 4, 3 und 5, 9 das *sapindikarāṇa*; Pār. 3, 3, 3 schreibt vor die drei Aṣṭakā's mit *apūpa*, *māṃsa*, *śaka* zu begehen. Wenn nun 3, 3, 8 für die mittlere anstatt des schon gesagten *gava* steht, so liegt hierin eine Verengerung der ersten Vorschrift. Nach 3, 3, 10 sollen bei der Anvaṣṭakyafeier aller Aṣṭakā's linkes Seitenstück und Oberschenkel (also Überbleibsel eines Aṣṭakā-Opfertieres, Gobh. 4, 1, 5) dargebracht werden; das erinnert an die Ansicht Kautsa's bei Gobhila, dass alle Aṣṭakā's mit Fleisch dargebracht werden sollen, steht aber im Widerspruch zu 3, 3, 3. P. 3, 10, 38. 39 scheint ein nachträglicher, vielleicht auf die Gesetzbücher zurückzuführender Einschub zu 3, 10, 29. 30 zu sein<sup>15</sup>. Dass Āśv. 4, 7 aus späterer Zeit als 2, 5 stamme, ist von CALAND<sup>16</sup> dargetan worden u. s. w.<sup>17</sup>.

Die erste Entstehung der Sūtren wird in der Aufzeichnung der Überlieferung priesterlicher Schulen und volkstümlicher Sitten zu suchen sein, jenes mehr für die Śrauta-, dieses mehr für die Gṛhyasūtren. Was wir besitzen, ist nur eine Auswahl. Āśv. GS sagt bei Beschreibung der Hochzeitsceremonien, es gebe verschiedene Sitten der Länder und Orte, die man bei der Hochzeit beobachten müsse, er wolle sagen, was das gemeinsame sei (1, 7, 1. 2). Wir finden auch andere ähnliche Aussprüche, die uns zugleich die Quellen angeben, aus denen geschöpft wird. Āśv. verweist 1, 14, 8 beim *śimantonayana* auf den Rat »alter Brahmanenfrauen, deren Gatten und Kinder leben«<sup>18</sup>; 1, 17, 1. 18 auf die Familiensitte. Pāraskara citiert 1, 8, 12. 13 einen Ausspruch der Śruti, dass bei Hochzeit und Begräbnis das Dorf massgebend sei; 2, 1, 4 verweist er auf das māṅgala. Daneben spielt natürlich auch die Meinung der śiṣṭa's eine Rolle (Gobh. 3, 3, 29; 5, 38). Vedische Lehrer werden als Autoritäten eingeführt. Gobhila nennt 1, 6, 1 Mānātantavya, 3, 10, 6 Kautsa, 7. 8. Audgāhamāni, Gautama, Vārkakhaṇḍi, 3, 4, 34 die Kaṇḍaliya's. Eine Sammlung der in Brāhmaṇa's und Sūtra's genannten Lehrer mit Angabe ihrer Aussprüche ist noch nicht vorhanden. SGS. 2, 16, 1. 3 hat dieselben Verse wie Manu 5, 41; 3, 103. An andrer Stelle (2, 17, 2) giebt er dieselbe Vorschrift als Śloka, die Sat. Br. 11, 5, 6, 2 in Prosa steht; auch anderwärts sind metrische Bestandteile nachweisbar<sup>19</sup>. Auch ganze Werke sind genannt wie Gobh. 1, 5 12 ein auf die Feststellung des Vollmondstages bezüglicher Adhyāya, 3, 2, 7 das raurukibrāhmaṇa; SGS. 2, 7, 27 ein ṛṣivādhyāya gehört kaum hierher<sup>20</sup>. Häufiger als die Nennung einzelner Namen sind die mit *ity eke*, *eke* angeführten Meinungen unbekannter oder nicht näher genannter Schulen. Die Bedeutung dieser Ausdrücke hat zuerst KNAUER<sup>21</sup> untersucht, der darin den Gegensatz *eke manyante* und *eke kurvanti* (u. s. w.) findet.

Derselbe Verfasser hat im Anschluss an BÜHLER den Stil der Grhya's u. a. mit Bezug auf den Gebrauch der Worte *iti* und *ca* geprüft und die Möglichkeit, dass sie dort »u. s. w.« bedeuten könnten, verneint<sup>21</sup>. Auch versteckte Polemik scheint in der Wahl mancher Worte bei den Sütren mitzuwirken. So flüht Äśv. GS 2, 4, 1 bei der Vorschrift über die Aṣṭakās das dort an sich selbstverständliche *caturṇam* bei, was im Comm. als eine Zurückweisung der in andern Schulen gebräuchlichen Dreizahl der Aṣṭakās, wie es scheint, richtig erklärt wird. Diese Mannigfaltigkeit der Quellen und Einwirkungen erklärt, warum Vorschriften bei einzelnen Autoren fehlen, die wir bei andern finden und wie die vorhandenen Texte durch Zusätze innerhalb der Schultradition erweitert wurden. Andererseits ist aber nicht zu verkennen, dass die Sütren trotz grosser Verschiedenheiten sowohl in Einzelheiten wie im Stil, der bei einzelnen knapp und sūtramässig, bei andern wie Hiranyakesin ausführlich ist und den Charakter einer Darstellung trägt, im Allgemeinen gleiche Beschaffenheit und bisweilen wörtliche Übereinstimmung zeigen. Diese tritt z. B. beim *Vṛṣṭasarga* zwischen dem Kāthaka, Pāraskara und Sāṅkh. hervor<sup>22</sup>. Pār. 1, 3, 29. 30 = S. 2, 15, 2, 3; Pār. 1, 4, 1—5 = S. 1, 5, 1—5; Pār. 1, 8, 15 ff. = 1, 14, 13—15; Sāṅkh. 4, 2, 3 = Gobh. Śrāddhakalpa 3; Sāṅkh. 3, 14, 4 ff. = Äśv. GS 2, 4, 8—11 = Gobh. 4, 1, 20 ff. An einem Beispiel hat OLDENBERG gezeigt<sup>23</sup>, dass Pār. und S. eine Stelle einem verloren gegangenen Sūtra entlehnt haben und zwar dessen Anfang. Die Frage ist aufgetaucht, ob wir für die Grhya's auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen können und ob diese mündlich oder schriftlich gewesen ist<sup>24</sup>. Ausgeschlossen ist, dass eins der gegenwärtig vorhandenen die Quelle für die andern war. Ob wir jene Frage allgemein oder partiell bejahen können, wird sich erst nach Veröffentlichung aller Sütren und nicht nur der Grhya's, übersehen lassen. Während innerhalb derselben Schule die Grenze zwischen Śrauta und Grhya im Allgemeinen fest ist, zeigt sie sich zwischen den Śrautas der einen und Grhya's der anderen Schule in verschiedenen Punkten flüssig. Wie die Śrauta's ihre Yajamānakhaṇḍa's haben, in denen der Anteil des Opferers an verschiedenen Ceremonien behandelt wird, so könnte man die Grhya's als grosse Yajamānakhaṇḍa's ansehen, in die bisweilen Vorschriften allgemeinerer Art hinübergenommen werden. So findet die »Aufnahme eines Gastes«, die für den āhitiṅni wie für den anāhitiṅni gilt, S. Śr. S. 4, 21, 1 ff. (so dass S. GS 2, 15 nur als Ergänzung erscheint) ihren Platz mit Worten, deren Anfang ganz mit Pār. 1, 3 übereinstimmt, ausser dass *vaivāhya* für *śraśura* steht und *snātakaḥ priyaḥ* umgestellt ist. Die Bestattungsfeierlichkeiten finden sich Äśv. Grhya S. 4, 1, 1 ff. und S. Śrauta S. 4, 14; Kāt. 25, 7; Lāt. 8, 8, 10 ff., aber nicht S. Grhya S. und nur teilweise P. 3, 10; (Äśv. GS. 4, 4, 2 ff. ähnlich Lāt. 8, 8, 34). Die auf die Priesterwahl bezüglichen Pflichten des Opferers stehen S. Śr. S. 5, 1, 1 und Äśv. GS 1, 23, 1. Jenes beginnt mit den Worten *arjyaṁ yāno-ṛṣṭe* und darauf spielt Äśv. GS 1, 23, 2 mit *yāna ity rṣiṣṭe yāno-ṛṣṭe ity che an*. Ferner sind die Worte Äśv. GS 1, 23, 5 *sadasyaṁ sapladataṁ kauṣṭakinaḥ samamananti sa karmanam upadrasṭa bhavati* wörtlich gleich Āp. Śr. S. 10, 1, 10. 11, so dass dieser Satz einer gemeinsamen Vorlage zu entstammen scheint. Nebenher ergibt sich daraus, dass diese Vorschrift im Sāṅkh. Śr. nicht vorkommt, dass es noch ein andres Śrauta Sūtra der Kauṣṭakins gegeben zu haben scheint. Der Brauch das Feuer in sich oder in die arāṇi's eingehen zu lassen, wenn man auf Reisen geht, steht S. Śr. 2, 17; Äśv. Śr. 3, 10 4 ff.; ŚGS 5, 1, 1 ff. Hir. 1, 26, 17 ff. Diese Flüssigkeit der Grenze zwischen Grhya und Śrauta hinsichtlich des Opferers, macht es erklärlich, dass auch die Brāhmaṇa's vereinzelt Gegenstände des Grhyarituals erörtern, obwohl sie sich regelmässig damit nicht be-



fassen. Bekannt ist es ihnen aber sicher gewesen. Die fünf *mahāyajña*'s werden Sat. Br. 11, 5, 6, 3 erwähnt und zum Teil ausführlich besprochen. Das in den Grhya's gebräuchliche Wort *pākayajña* ist dort ebenfalls zu finden<sup>21</sup>. Das *Upanayana* wird bei Gelegenheit eines Zwiegesprächs zwischen Saucēya und Uddālaka 11, 5, 4, 1 ff. ausführlich geschildert<sup>22</sup>. Diese theologische Erörterung ist dort nicht am rechten Platze und scheint ein Einschub, aus dem aber doch folgt, dass die Theologen auch Gegenständen des Grhyarituals ihre Aufmerksamkeit zuwandten und es vielleicht nur einem principiellen Standpunkt der Redakteure zuzuschreiben ist, wenn solche Auseinandersetzungen nicht zu einem Grhyabrāhmaṇa vereinigt wurden. In demselben Brāhmaṇa finden wir 14, 9, 4 (Up.) das Besprengen der Gebährenden (22 cf. Pār. 1, 16, 11, das āyusya, abhimarsana u. s. auf den Neugeborenen bezügliche Ceremonien besprochen, das Einhauchen der mit den Himmelsrichtungen in Verbindung gebrachten Atemzüge in den Knaben (11, 8, 3, 6 ff. Pār. 1, 16, 10 ff.), alles Gegenstände des Grhyarituals. Der Abschnitt 11, 3, 3, 7, den Pār. 2, 7, 6 citirt, bezieht sich aufs Betteln, also ebenfalls einen Gegenstand der Smṛti; zu 14, 1, 1, 24 ff. ist Pār. 2, 8; zu 12, 5, 2, 9 Āśv. GS 4, 4, 2 ff. zu vergleichen. Den Āśv. GS 1, 1, 4 angeführten Worten eines Brāhmaṇa, die auch die einfachste Opfergabe für verdienstlich erklären, und mit Sat. Br. 11, 5, 6, 2; Sāṅkh. GS 2, 17 zusammenzustellen sind, könnte man ebenfalls den Charakter eines Stücks Grhyabrāhmaṇa zuschreiben.

Der ganze Charakter der vedischen Litteratur, welcher jede Fixirung bisher unmöglich gemacht hat, lässt auch das Alter der Sūtren nur ungefähr angeben. Abgesehen von MAX MÜLLER, HASL 71 ff. und den Gegenbemerkungen GOLDSTÜCKER'S, Pāṇini 68—80, wäre SPEYER<sup>23</sup> zu nennen, der dort auf die Form *prakāḷāpayā* hingewiesen hat, die an die Prakritdialekte erinnere und sich dem *utkalāpayati* des Paścātanta u. s. w. vergleiche. Seinen Versuch die Āśv. 3, 4, 4; Ś. 4, 10 genannten Worte *sūtra* und *bhāga* auf Pāṇini und das Mahābhāṣya zu ziehen, hat WEBER<sup>24</sup> als »äußerst gewagt« bezeichnet. Ein dritter Hinweis, dass aus den auf Āpastamba und Baudh. gestützten Prayoga's sich eine Constellation der Nakṣatra's ergebe, die auf die Zeit 450—500 p. C. weise (S. 10), ist nicht weiter ausgeführt worden. Von anderer Seite sind LIEBICH<sup>25</sup> und OLDENBERG<sup>26</sup> ausgegangen. Ersterer hat den Sprachgebrauch Āvalāyana's und Pāraskara's an dem Maassstab der Lehren Pāṇini's geprüft. Mit Hilfe von 1000 Verbalformen, welche er je dem Altareyabr. als Vertreter der älteren Brāhmaṇalitteratur, der Bhṛadāranyaka-up. für die jüngeren Brāhmaṇa's, dem Āśv. und Pār. für den Sūtrastil und der Bhagavadgītā für das Epos entnimmt, hat er erwiesen, dass von den »ausgewählten Sprachproben, welche alle Perioden der von der Grammatik unabhängigen Litteratur ausserhalb der ved. Samhitā's vertreten, Pāṇini den beiden Grhyasūtra's zeitlich am nächsten steht«, während Alt. Br. und Bhṛadār. up. »sicher vorpanineisch« sind. Nicht von der Prosa, sondern von den Versen geht OLDENBERG aus. Die Verse, welche die Opferhandlungen begleiten (soweit sie nicht den älteren Partien des RV. entlehnt und dort aus dem Zusammenhange gerissen sind), sind in einem Metrum abgefasst, das sich von dem der ältesten ved. Poesie ebenso wie von der buddhist. und epischen Dichtung durch ein Charakteristikum wesentlich unterscheidet und einer Übergangsperiode in der Entwicklung des Anuṣṭubhmetrums angehört. Während der erste Pāda einer Anuṣṭubh in der älteren Zeit gewöhnlich auf — — — — — ausgeht, in der späteren jedoch auf — — — — —, kommen in der Übergangszeit beide Ausgänge und alle anderen möglichen Combinationen vor. Dies zeigen die ausschliesslich Grhyazwecken dienenden Verse RV. 10, 85 und ebenso die in den Samhitās nicht zu findenden Verse des Grhyarituals z. B. ŚG. 1, 19,

5. 6. Von diesen Versen sind die yajñagāthās zu unterscheiden, die nur zur Bekräftigung gegebener Vorschriften angeführt werden und nur noch wenig, aber doch noch in einigen Fällen von den späteren Sloka's abweichen. Solche allgemeine Gesichtspunkte gelten für einzelne Sūtren, nicht für die ganze Litteraturgattung; denn es scheint nicht erwiesen, dass die Sūtren gleichzeitig entstanden sind. Von grosser Bedeutung sind in dieser Beziehung die Untersuchungen BÜHLER's in Bezug auf die Sprache von Āpastamba Dharmaśūtra<sup>21</sup>. Wir finden dort »archaische Worte und Formen, die entweder in vedischen Schriften vorkommen oder wie vedische gebildet sind, alte Worte und Formen, die von Pāṇini besonders vorgeschrieben, ausserhalb Āpastamba's aber nicht angetroffen werden, ferner Worte und Formen, die gegen den vedischen Sprachgebrauch und gegen Pāṇini's Regeln sind und bisweilen in den Prākṛitdialekten ihr Analogon finden, schliesslich Unregelmässigkeiten in der Satzkonstruktion.« Wenn es auch möglich sein wird, einen erheblichen Teil davon mit BÖHTLINGK<sup>22</sup> Verschlechterungen der Handschriften und andern Einflüssen zuzuschreiben, so spricht doch die Menge der Erscheinungen für BÜHLER's Ansicht, dass Āp. entweder vor Pāṇini oder wenigstens bevor dessen Grammatik allgemein anerkannte Autorität geworden war, gelebt haben müsse. Die hier an den Dharmaśūtren gemachte Beobachtung, hat sich an dem Śrauta- und Grhyaśūtra bestätigt. Wir finden hier z. B. Beispiele des in der klassischen Sprache seltenen Absolutivs (*punarādyam*), Timesis von Prāp. und Verbum, den Lok. *mārdhan* und eine grosse Anzahl von unbelegten oder auffallend gebrauchten Wörtern<sup>23</sup>. Auch Hiranyakeśins Sprache zeigt eine Anzahl von KIRSTE<sup>24</sup> namhaft gemachter Unregelmässigkeiten, die aber nicht den gleichen Wert zu haben scheinen. Über das gegenseitige Verhältnis von Āpastamba zu Baudh. u. a. wird § 7 gesprochen werden.

<sup>21</sup> Āśv. Gs. I, 1, 1 Comm. — <sup>22</sup> HILLEBRANDT, Literaturblatt f. or. Phil. 3, 122\*. — <sup>3</sup> J. HILLEBRANDT, das Altind. Neu- u. Vollmondsopfer, Jena 1880. SCHWAN, das altind. Thieropfer, Erlangen 1886. Es fehlt noch eine Darstellung des Somaopfers, womit dann, da dies im Wesentlichen die Vorbilder aller andern Opfer sind, die notwendige Übersicht gewonnen wäre. — <sup>4</sup> Kāt. I, 1; Āp. ZDMG. 9 (1855). SBE. 30, 311 ff. Vait. I, 1; Kauś. 1. 7. 8. Sāṅkh. 1, 1 u. 6, 1 u. s. w. — <sup>5</sup> Siehe das Beispiel, Neu- u. Vollmondsopfer XI. — <sup>6</sup> STENZLER, ZDMG. 7, 527 ff. Über das Verhältnis der Grhya's zu den Rechtsbüchern ausser STENZLER JOLLY, Dharmaśūtra des Viṣṇu, BÜHLER SBE. 2, XIII ff. 14, XXXI; WINTERNITZ, Hochzeitsrituell S. 5 Anm.; v. BRADKE, ZDMG. 36, 417 ff.; oben JOLLY § 3 u. s. — <sup>7</sup> MIHĀSL. 203; KNAUER, Gobhila, I, VII, 2, 127. — <sup>8</sup> MIHĀSL. 203; STENZLER, Āśv. II, S. 2; SPEIJER, Jatakarma 27, 28; OLDENBERG, SBE. 30, XXIII. — <sup>9</sup> OLDENBERG, SBE. 30, XXXI u. ff. — <sup>10</sup> CALAND, Altind. Ahnencult 18. 19. Über die Verweise im Kāthaka GS. auf sein Śrauta cf. JOLLY, das Dharmaśūtra des Viṣṇu 72. — <sup>11</sup> von BRADKE, ZDMG. 36, 450 ff. — <sup>12</sup> SPEYER, Bijdr. IV, 3, 169 ff. 188 ff. Cf. Comm. Sāṅkh. Nr. S. 3, 12, 16. — <sup>13</sup> I, preface 10 ff. — <sup>14</sup> OLDENBERG, SBE. 30, 26. — <sup>15</sup> STENZLER, zu Pār. 3, 10, 38. — <sup>16</sup> l. c. 159. 160. — <sup>17</sup> cf. S. 27, Anm. 18. 19. — <sup>18</sup> WINTERNITZ, l. c. 31. — <sup>19</sup> SPEYER, l. c. 189; OLDENBERG, SBE. 30, XXXVI. 256. 257. — <sup>20</sup> SPEYER, l. c. 169. — Weiteres s. VI.<sup>2</sup> s. v. u.; unten § 7. — <sup>21</sup> Gobhila 2, 53—58. — <sup>22</sup> Gobhila, I, XVI ff.; Festgruss an OTTO BÖHTLINGK S. 62 ff., zu iti u. cae. — <sup>23</sup> JOLLY, das Dharmaśūtra des Viṣṇu u. das Kāthakagrhya 38 ff. OLDENBERG SBE. 30, XXXVIII. — <sup>24</sup> l. c. <sup>25</sup> OLDENBERG, ISL 15, 9 ff. SBE. 29, 5 ff.; 30, XXXVII; KNAUER, Gobh. 2, 46 ff. — <sup>26</sup> OLDENBERG SBE. 30, XV. — <sup>27</sup> STENZLER zu Pār. 2, 3, 3. — <sup>28</sup> Jatakarma 8 ff. — <sup>29</sup> Ind. Streifen 3, 169. — <sup>30</sup> Panini, Leipzig 1891. — <sup>31</sup> SBE. 30, Introduction. — <sup>32</sup> SBE. 2, XL; v. BRADKE, ZDMG. 36, 422. — <sup>33</sup> BÖHTLINGK, ZDMG. 39, 517 ff. Bemerkungen zu BÜHLER's Ausgabe u. Übersetzung des Āpastambiyadh., ferner BÜHLER, l. c. 40, 527; BÖHTLINGK, l. c. 41, 669 (gegen WINTERNITZ) u. l. c. 43, 508 (Über die sog. Unregelmässigkeiten in der Sprache des GS. des Āp.). — <sup>34</sup> WINTERNITZ, Hochzeitsrituell S. 13 ff. — <sup>35</sup> ed. p. VII.

§ 7. Die einzelnen Sūtren. — Zum Ṛgveda gehören die Sūtren des Āśvalāyana<sup>1</sup> und Sāṅkhāyana<sup>2</sup>. Beide finden sich nicht in allen MS des Cara-



navyūba, auch Devīpurāṇa u. a. kennen sie nicht<sup>1</sup>). Während die Śāṅkhāyana-schule nach einem Verse des Mahārṇava ihren Sitz im nördlichen Guzerat hat<sup>2</sup>, werden die Āśvalāyana's von Tuṅgā, Kṛṣṇā, Godāvarī, dem Sahyagebirge und dem Āndhralande begrenzt. Nach der Tradition war das Āśv. Sūtra das Sūtra für die Anhänger der Bāskalaśākhā und Śākalaśākhā<sup>3</sup>, die sich (abgesehen von der Einfügung oder Auslassung der Hymne *jam pṛiṣṭo* 8, 58) durch den Schlussvers *tac chaṃ yor resp. samāni va akūṭiḥ* unterschieden. Daraus, dass der erste Vers im SGS. 4, 5, 9 vorgeschrieben wird, ist gefolgert worden, dass zu der Bāskalaśākhā Śāṅkh. als Sūtra gehörte. BHĀNDĀRKAR führt den Nachweis, dass sowohl Āśv. als Śāṅkh. nur Sūtraśākhā's und, ohne zu einer besonderen Samhitā zu gehören, sowohl für die Śākala's als Bāskala's bestimmt waren. Da die Bāskala-Ś. erloschen scheint, so beziehen sie sich beide nur auf unsere Śākalaśākhā, der die Samjñānahymne und damit auch der Vers *tac chaṃ yor* wahrscheinlich früher ebenfalls angehörten. Für die weitere Erwägung dieser Frage werden die Pratikacitate einzelner Verse im Śāṅkh. Śr. S., welche sich in unserer Śākala-Ś. nicht finden<sup>4</sup>, in Betracht kommen, da die Erörterungen BHĀNDĀRKAR's ausschliesslich an das Grhya anknüpfen. Von beiden Sütren dürfte Ś. den Anspruch auf höheres Alter haben sowohl wegen seines in manchen Abschnitten (im 2. Teil) brāhmaṇaartigen Stiles<sup>5</sup> als wegen seines Inhalts<sup>6</sup>. Das Studium des Textes scheint in späterer Zeit in Verfall gekommen zu sein<sup>7</sup>. Wie WEBER<sup>8</sup> zuerst gezeigt hat, steht es zu dem Kauṣītaki- oder Śāṅkhāyanabrāhmaṇa in enger Beziehung. Der Name seines Verfassers, der meist mit seinem Familiennamen genannt wird, scheint Suyajña gewesen zu sein<sup>9</sup>. Das Ś. Sr. besteht aus 18 Büchern, deren zwei letzte ein späterer, aber schwerlich als jünger zu betrachtender Zusatz sind und den beiden ersten Büchern des Kauṣītaki-Ār. entsprechen<sup>10</sup>. Sie behandeln die Feier des Mahāvratatages<sup>11</sup>.

Das von Varadattasuta Ānartīya zu I—XVI verfasste Bhāṣya, das von ihm selbst in den Unterschriften als »neu« bezeichnet wird, ist »lekhanādinā« beschädigt, und von Dīśasārman Muñjaśānu sind die verlorenen »akṣara« ergänzt worden<sup>12</sup>. Für einzelne, allerdings kleine Abschnitte existiert überhaupt kein Kommentar. Das Bhāṣya wird Comm. und Paddh. zu Kūṭ. p. 383; 4, 12, 9 und 8, 2, 6 citirt. Selbst führt es, ausser den von mir in der Preface genannten<sup>13</sup>, an: Agnisvāmin 10, 12, 6; 12, 2, 17; Grhya (1, 2, 29), Caraka's, Taittirīya's, Bāskala's (1, 2, 5), Vaiyākaraṇa's, Śikṣā (1, 2, 2), eine Paddhati (3, 14, 20); und 13, 14, 7 Ś. 18, 24, 30 selbst als »āraṇyaka«. Über eine Paddhati zum Śrauta handelt WEBER<sup>14</sup> (vgl. unten S. 39).

Das SGS bildet nicht mit dem Śrauta zusammen eine ganz einheitliche Darstellung<sup>15</sup>. Es besteht aus 6 Adhyāya's, von denen nur 1—4 dem Grundstock zugezählt werden dürfen<sup>16</sup>. Aber auch innerhalb der ersten vier sind Interpolationen wahrnehmbar<sup>17</sup>. Über die an Ś. sich anschliessende Litteratur hat OLDENBERG l. c. gehandelt. Sein Kommentator Nārāyaṇa lebte 1538 A. D.<sup>18</sup>. Dem Śāṅkhāyana nahe verwandt ist das ebenfalls der Kauṣītakischule angehörende *Sambavyagrhyam*, welches mit jenem zwar »keineswegs identisch« ist, ihm »aber für den bei weitem grössten Teil Stoff wie Form der Darstellung entlehnt.« Es kennt weder die beiden letzten Bücher des Ś. noch eine ganze Reihe von Ś. 3 und 4, 5 ff. beschriebenen Ceremonien, hat aber ein eigenes Buch über den *pinḍapitryajña*<sup>19</sup>.

Wie Ś. in Beziehung zum Kauṣītakibr., so steht Āśv. Śr. in Beziehung zum Aitareya<sup>20</sup>. Nach Śaḍguruśiṣya war Āśv. ein Schüler Saunaka's<sup>21</sup>, der zugunsten seines Schülers sein eigenes Werk zerstörte. Ausser zweimaliger Erwähnung seiner Ansicht im Śrauta, findet sich im Grhya ein ihn citirender Sloka im 4. Adhyāya (7, 16), der mit den Worten *saunako 'bravīt* schliesst.

Ein *Śaunakagṛhya*, das mehrfach erwähnt wird, scheint nach CALAND<sup>24</sup> noch Heinādrī vorgelegen zu haben, der *śaunakakṛālayana* citirt. BÖHLER erwähnt mit Bezug auf die Śaunaka Smṛti, deren Beschreibungen sehr einem Prayoga ähnlich sind, dass wie Āsv. so auch sie das garbhālambhana und anavalambhana (den andern Sūtren unbekannt) enthält<sup>25</sup>. Citate aus Śaunaka finden sich nach BURNELL in Śaṅgurusīya's Abhyudaya-pradā<sup>26</sup>. Unter den Lehrern, die Āsv. 3, 4, 4 erwähnt, befindet sich ausser Śaunaka auch (wie auch S. 4, 10, 3) Sumantu, der Lehrer des Atharva<sup>27</sup>. Unter Āsv.'s sonstigen Autoritäten wird Āsmarathya genannt, der als jüngerer im Gegensatz zu den Pūrṇakalpa's Kāśikā 4, 3, 105 erwähnt ist, und der bei Pāṇini citirte Taulvali, während dieselbe Kāśikā als Vertreter alter Kalpa's Paṅgin und Ārupa-parājin bezeichnet.

Āsv. Śr.<sup>28</sup> ist von Siddhāntin<sup>29</sup>, von Nārāyaṇa Gārgya, dem Sohne des Narasimha kommentirt worden, der seine Vṛtti nach dem umfangreichen Bhāṣya Bhagavat Devasvāmī's verfasst hat<sup>30</sup>. Nārāyaṇa wird selbst einem andern Kommentator Āsv.'s Bharaṇāga in Trikāṇḍamaṇḍana Bhāṣkara Miśra's Āpāstambadhvanitārthakārikā citirt, der vor der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. gelebt haben muss<sup>31</sup>. Der von N. benutzte Devasvāmin führt in svāmīn einen Titel, den nach dem 13. Jahrh. kein Verfasser geführt zu haben, der nur zu einer gewissen Zeit für mimāṃsaka's im Gebrauch gewesen zu sein scheint<sup>32</sup>. Für Sabarāsvāmin, den Verfasser des Bhāṣya über Jaimini's Mimāṃsāsūtra zeigt Bh., dass er wenigstens vor dem 7. Jahrhundert, vielleicht auch zwei oder drei Jahrhunderte früher gelebt haben müsse und dasselbe gelte »probably« für einige von den Bhāṣyaautoren, Agnisvāmin, Devasvāmin, Bhavasvāmin. Diese Ansicht wird gestützt dadurch, dass der Kommentator zum Gṛhya *Āśi-dhruva Nārāyaṇa*, Divākara's Sohn, der sich ebenfalls auf Devasvāmin stützt, in Bhaṭṭa Kumārīlasvāmin's Āśvalāyanakārikā citirt<sup>33</sup> wird, den BURNELL<sup>34</sup> und BÖHLER mit dem bekannten Mimāṃsaka K. (etwa um 650—700) identificiren. Da Devasvāmin also älter sein muss als N. und bei ihm wegen des Titels Bhagavat schon als halbmythische Person gilt, ist für ihn die Zeit 400—500 »very moderate«. Ebenfalls in dieser Kārikā wird Jayanta, ein Kommentator über das Āsv. GSūtra angeführt<sup>35</sup>, Vater Abhinanda's und Sohn Kānta's, Enkel von Kalyāṇasvāmin (Anantadeva nennt ihn im Samskāra-kautubha als Vṛttikāra<sup>36</sup>.) Da Abhinanda nicht später als 830—850 A. D. gelebt haben kann<sup>37</sup>, dürfte die Jayantavṛtti mit der älteste bekannte Kommentar zu Āsv. sein<sup>37</sup>.

<sup>1</sup> The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana with the Comm. of Gārgya Nārāyaṇa, ed. by Rāmanārāyaṇa Vidyaratna, Calc. 1874 (H.L.) Adh. V übersetzt von SAHATHUR, Journ. As. 1890, S. 1 (VIII, 15, 1). Āśvalāyana's Gṛhyasūtra: (Indische Hausregeln, Sanskrit und Deutsch herausgegeben von A. F. STENZLER I Āśvalāyana) 1. Heft Text, Leipzig 1864. 2. Heft Übers., Leipzig 1865. — Darüber WEBER, 1 Str. 2, 296; S. GOLDSCHMIDT Rev. crit. 1870, 309—11; SPEYER, Bijdr. IV, 3, 155 ff. Ed. with the Comm. of Gārgya (I) Nārāyaṇa by Rāmanārāyaṇa Vidyaratna and Anandacandra Vedāntavāgīśa (enthält auch die parīśiṣṭa's). Bemerkungen zu der Commentarhandschrift bei SPEYER, Jatakarma 28. — Transl. by OLSENBERG, SBE. 29. — STENZLER, Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Āsv. Par. Saikh. u. Gobh. Leipzig 1886. — Adhyaya 4, MAX MÜLLER, ZDMG. 9, die Totenbestattung bei den Brahmanen. — 2 Śākhāyana Śrauta Sūtra together with the Comm. of Varadattasūta Anarthyā, ed. by A. HILLEBRANDT, vol. I ff. Calc. 1888 ff. — Adh. 4, 3—5 bei DONNER, Pipilapitṛyajña, Berlin 1870; Adhy. 15, 17—27 bei STRIEBER, de Sumatsepo fabula indica 1861. S. Gṛhyasūtra herausgeg. u. übers. von H. OLSENBERG, Ind. Stud. XV, Berlin, 1878. Transl. by OLSENBERG SBE. 29. — 3 MIHASI., 194; v. BRADKE, ZDMG. 36, 459. — 4 BÖHLER, SBE. 2, XXX; HILLEBRANDT, Saikh. preface VII. — 5 Nārāyaṇa zu Āsv. Śr. S. 1, 1, 1. GS. 3, 5, 9. Vgl. weiteres Bhandarkar Report 1894, S. 2 ff.; Transact. IX. Internat. Congr. of Or. I, 411 ff. — PETERSON, sec. rep. Bombay 1884, p. 7. — 6 Gesammelt in meiner Ausgabe I, p. 618. Der dort versehentlich ausgelassene Vers ist vol. II, p. 2 nachgetragen worden. — 7 WI. 2 59; 13, 13, 1. ist fast wörtlich gleich Pañc. Br. 9, 3, 1. — 8 ed. preface X. — 9 Zu den von mir l. c. angeführten Gründen

ist BHANDARKAR Report Bombay 1894, p. 13 zu vergleichen. — <sup>10</sup> WEBER I.<sup>2</sup> 49 ff. MIHASI. 180, 194. — <sup>11</sup> OLDENBERG, SBE. 29, p. 1—2. Ist. 15, 154. Sāṅkh. Śā. I, p. VIII. — <sup>12</sup> WEBER I.<sup>2</sup> 39. — <sup>13</sup> Ein Āśvalāyanamahāvṛata verzeichnet Hṛīṣīkeśa Śāstri im Cat. Calc. Sanskrit College unter N. 227, 228. Nach den Anfangsworten ist es aber ein Prayoga. Sonst würde es wohl mit Ait. Ar. Buch I. V. identisch sein. — <sup>14</sup> Vol. 3, p. 1. 33, 97. Zu den von mir vol. I, VIII, note; 242 verg. Handschriften kommen jetzt noch hinzu (Hṛīṣīkeśa Śāstri, a descript. cat. of SM. in the library of the Calcutta Sanskrit College Calc. 1894 fasc. 2) p. 161 ff. die beiden ebenfalls unvollst. MS. Nr. 250, 251, ferner STEIN, Cat. Nr. 359—361 und ausserdem Mitra, Notices Nr. 665 vol. II p. 88. Das einzige von derselben Hand geschriebene, vollständigste freilich ganz moderne MS. ist das von ALWAR. — <sup>15</sup> ed. vol. II, p. 1; bei Chāṇḍogyaṇa lies VI, 1, 7; IV, 6, 1 a. K. wird Suyajña in einem Verse citirt. — <sup>16</sup> I.<sup>2</sup> 60; PETERSON, Sec. Rep. 100, STEIN, Cat. p. 254. — <sup>17</sup> OLDENBERG, Ist. 15, 12. — <sup>18</sup> OLDENBERG, Ist. 15, 159; SBE. 29, 10, 11. — <sup>19</sup> OLD., Ist. 15, 133, 149, 152. SBE. 29, 84, 109, 120. SPEYER l. c. — <sup>20</sup> WEBER I.<sup>2</sup> 64, Anm. 50. — <sup>21</sup> OLDENBERG, Ist. 15, 4, 5, 153; SBE. 29, 6, 7. — <sup>22</sup> Ausser WI.<sup>2</sup> 57 MIHASI. 180 Hara, Ait. Brāhm. Introduct. 8. — <sup>23</sup> WL.<sup>2</sup> 36. MIHASI. 233. Rajendra Lal Mitra, Atareya Ār. Introd. 10. — <sup>24</sup> Ahnenkult 143. — <sup>25</sup> JASH. 35, 154. — <sup>26</sup> Tanjore Cat. 13b. — <sup>27</sup> WEBER, I.<sup>2</sup> 63. Verz. 2, Nr. 1419. BLOOMFIELD, on the pos. of the Vait. 382. — <sup>28</sup> WEBER, I.<sup>2</sup> 59 ff. — <sup>29</sup> BHANDARKAR, Report on the search for SM in the Bombay pres. 1883, Bombay 1887, p. 25. — <sup>30</sup> Ed. Calc. pag. 1. — <sup>31</sup> BHANDARKAR, Report p. 27. — <sup>32</sup> Nach Bayu Dāṇi, note on the age and works of Hemādri JBRA. 9, 160, the epithet *svāmi* indicates the author to have been a native of the Carnatic. (Auch Literary Remains Calc. 1888 Nr. 81. Vgl. noch R. OTTO FRANK über Namen auf *svāmīn* GGA. 1892, 490. — <sup>33</sup> BÜHLER IA. 18, 188. — <sup>34</sup> Tanjore Cat. 14b. Zweifelsd. BHANDARKAR, Report, Bombay 1894, p. 5. — <sup>35</sup> BÜHLER l. c. u. IA. 2, 106. — <sup>36</sup> AUPRECIT, Cat. cat. 597; STEIN, Cat. XIX; ZACHARIAE, GGA. 1895, S. 544. — <sup>37</sup> BÜHLER, ZDMG. 36, 654 bemerkt, dass Dhartṛi im Vākyapadīya Stellen aus den Śrautasūtren des Āśvalāyana u. Āp. citirt u. Commentare zu denselben anführt.

Zum weissen Yajurveda, der im Norden heimisch ist, gehören Kātyāyana's Śrauta<sup>1</sup> und Pāraskara's Gṛhya Sūtra<sup>2</sup>. K.'s Werk ist von seinem Herausgeber ausführlich<sup>3</sup> mit seinen Kommentaren beschrieben und in Bezug auf die von ihm gekannten Namen vedischer Lehrer untersucht worden. Seine Abhängigkeit in Adhy. 22—24 von den Chāndogya's wurde ebenfalls von WEBER schon konstatiert. In den Kommentaren werden sehr viele Autoren citirt u. a. Agni-svāmin, kaṭhamaitrādīsūtreṣu; gāyānācārya, dhīrtasvāmin, mādhavācārya, vatin, vāsudeva, śālihotra, śaundīka's, svapnādhyāya, harisvāmin. Ein *Kātyāyana-hautrasāstram* wird auch erwähnt<sup>4</sup>, ein Werk in 5 Adhyāya's, das die Funktionen des Hotṛ in einer von Sāṅkh. und Āśv. verschiedenen Weise zu beschreiben, aber nur bis zum Tieropfer incl. zu reichen scheint<sup>5</sup>. Ein besonderes *Kātyāyanagṛhya* ist nur aus einem Citat bei Hemādri bekannt<sup>6</sup>. *Pāraskara's Gṛhyasūtra*, auch Kāṭiya oder Vāṇjaneyagṛhyasūtra genannt, »schliesst sich eng an Kāt. Śr. S. an und wird in dem Grade als ein blosser Bestandteil desselben betrachtet, dass er öfters unter Kātyāyana's Namen citirt wird« (STENZLER). Die Sprüche und Verse, welche durch Anfangsworte bezeichnet sind, gehören darum der Mādhyandinaśākhā an. Auf die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen ihm und Yājñavalkya hat schon STENZLER<sup>7</sup> aufmerksam gemacht. Über die an P. sich anschliessende exegetische Litteratur handelt ausser dem Herausgeber noch SPRYER<sup>8</sup>. Von den beiden Komm., Jayarāma's Sajjanavallabha, das nach St. Vermutung »nicht viel später« als 1655 A. D. abgefasst sein dürfte und Rāmakṛṣṇa's Saṃskāraganapati, »der Jayarāma oft wörtlich abschreibt« und nach SIMON »zum mindesten schon in das 18. Jahrhundert« gehört, verdient der letztere um seiner Litteraturkenntnis und seines reichen Materials für indische Sitten willen besondere Beachtung. Seine Einleitung, welche Mitteilungen über die vedischen Schulen enthält, ist von SIMON herausgegeben und in umfassender Weise bearbeitet worden<sup>9</sup>. Ausser diesen beiden und andern in Indien handschriftlich vorhandenen<sup>10</sup> gibt es eine

Paddhati von *Vāsudeva*, welche von Raghunandana, Kāmadeva, Rāmākṣṇa citirt wird und die von Gopāla's Sohn *Kāmadeva*<sup>11</sup>, der in seiner einleitenden Strophe Karka's Bhāṣya, Vāsudeva's Paddhati, Harihara's Bhāṣya und Reṇuka's Kārikā als seine Quellen citirt. »*Reṇuka*, auch Reṇukārya, Reṇu, Reṇudikṣita, Sohn des Maheṣa, Enkel des Someśvara Dikṣita« schrieb im Jahr<sup>12</sup> 1266 eine metrische Bearbeitung des Sūtra. Über das andere noch bekannte Sūtra des weissen Yajurveda *Baijavāpa*<sup>13</sup>, das, wie es scheint, aus einem Śrauta und Grhyasūtra bestand, hat CALAND zuerst einige aus Hemādri gesammelte Notizen gegeben. Über ein *Saṅkhalikhitasūtra* und seine mögliche Zugehörigkeit zum w. YV hat derselbe Gelehrte<sup>14</sup> gehandelt und einzelne Fragmente zusammengestellt. Ein *Maunasūtra* erwähnt PETERSON<sup>15</sup>. Das Śrāddhamaterial der Mādhyandinaschule ist von CALAND l. c. unter Hinzufügung des Textes des Kātyāyanaśrāddhakalpa (p. 245) besprochen und unter Hinweis auf die vielfache Uebereinstimmung Gobhila's und Kāt. das höhere Alter des letzteren behauptet worden.

<sup>1</sup> Ed. WEBER, Berlin-London 1859; 1, 3, 31 ff. (über die Opfergeräte) M. MÜLLER, ZDMG. 9. — Zur Grammatik BÖHTLINGK, ZDMG. 41, 670. — <sup>2</sup> Ed. STENZLER, Leipzig 1876. Eine Ausgabe mit einem Comm. von Harihara Bo. 1890 erwähnt Or. Bibl. 5, 666. — Übersetzt von STENZLER, Leipzig; 1878. OLDENBERG, SBE. 29. — STENZLER, ZDMG. 7, 527 Analyse von Par. mit Textproben; ders., Glückwunsch für A. v. HUMMELDT, nebst einem Bruchstücke aus Par. Darstellung der häusl. Gebräuche der Inder (enthält d. Abschnitt über Empfang eines Gastes). 1855. Dazu WEBER, IStr. 2, 116. — Ders. Wortverzeichnis zu den Hausr. von Āsv. Par. Saṅkh. Gobh. Leipzig 1886. (Die vom Comm. nicht erklärten und von STENZLER weggelassenen Capitel bei SPEYER, Jatakarma (garbhadhāna p. 14, in zwei Versionen, karpavedha p. 21. Vgl. auch l. c. die Sprüche beim Übergeben der Opferschnur u. des Felles p. 22. u. den Hinweis auf yamalajanane prayaseltam 20. 21). SPEYER, Bemerk. zu d. Grhyasūtra, Bijdr. IV, 3, 155 ff. — BÖHTLINGK, Krit. Bem. BKSOW. 1 Febr. 1896. — H. H. DHURVA, JBKA. 19, 24: Paraskara GS. and the SHE. (Bericht über ein MS. aus Laṭh mit diesen Kapiteln über garbhadhāna u. s. w.). — Ein Bhāṣya über die Mantra's des Paraskara BÖHLER's Rep. for 1872—7 (IA. 2, 304) u. vielleicht die »Grhyasūtrabhāṣyamantṛāḥ (?)« bei PETERSON, Sec. Rep. BÖHLER, ŪMFO. 11, 116. — 3 WL.<sup>2</sup> 154 ff. Über die Erwähnung Karka's durch Trikaṣṭha-maṇḍana BHĀNDARKAR, Rep. Bombay 1887, S. 30. — 4 AUFRICHT, Cat. Oxf. Cod. Wils. 450; a descr. cat. library Calcutta Sansk. Coll. by HIRAKRĀŚASTRI Nr. 241. PETERSON, sec. rep. Bombay 1884, p. 172, Nr. 59. — 5 Nach einigen von MACDONELL mir freundlichst gegebenen kurzen Auszügen. — 6 JOLLY § 4, S. 131 § 9, S. 27. Mit Paraskara nicht identisch ist, nach Anfang u. Schluss zu urteilen, das R. L. Mitra Notices II, p. 84, Nr. 658 verzeichnete, aus 6 Adhyāya's bestehende Kātyāyanīya GS. Das dort Nr. 832 dagegen verzeichnete Bhāṣya gehört, wie aus dem 1. Sūtra zu schliessen, zu Paraskara. — 7 ZDMG. 7, 527 ff. v. BRAUKE 36, 426. — 8 Jatakarma p. 24. — 9 Beiträge zur Kenntnis der ved. Schulen. Kiel 1889; cf. EGGE-LING, Cat. 359. — 10 STENZLER, Vorrede zur Übers. XII. — 11 STENZLER l. c. Über die paraskaragrhyapariśiṣṭipaddhati desselben Verfassers siehe Proceed. ASB. 1869, 137. — 12 So AUFRICHT, Cat. cat.; STENZLER: 1366. Von EGGE-LING Nr. 361 analysirt. — 13 WL.<sup>2</sup> 157 MIASL. 201. AUFRICHT, Cat. cat. CALAND, Ahnenkult 131 ff. — 14 L. c. 100, 136, 252, 264; BÖHLER, SHE. 25, 613. — 15 Rep. for 1883—84 (Bombay 1884); cf. BÖHLER, ŪMFO. 11, 116. — Über *Karka* u. a. Comm. des w. YV. handelt jetzt SIMON SBAW, 1895, S. 605—650.

Zum schwarzen Yajurveda gehören die Sūtren des Āpastamba, Hiranya-keśin, Bhāradvāja, Baudhāyana, Vaikhānasa, Mānava, Kāthaka. Nach den Angaben des Carapavyūha bildet Āp., wie Hir. Bhār. (Baudh.) einen der fünf Zweige der Khāṇḍikīyashule, einer Unterabteilung der 'Taittirīyas'.

<sup>1</sup> MAX MÜLLER, HASL. 371. Verz. der verschiedenen Schulen, bei SIMON, ved. Schulen S. 19. JOLLY, Grundriss § 2.

Das Āpastambakalpasūtra<sup>1</sup> besteht aus 30 Praśna's<sup>2</sup>, von denen 1—24 die Śrautaofer lehren, 25 die allgemeinen Interpretationsregeln, den pravara-khaṇḍa u. s. w., 26 den mantrapāṭha, d. h. die bei den Grhyariten gebrauchten Sprüche und Formeln, 27 das Grhya, 28. 29 das Dharma- und 30 das Sulva-

sūtra (die Regeln zur Konstruktion der Vēdi, der Altäre u. s. w.). Āp. gehört dem Süden Indiens an, wohl dem Lande zwischen Godāvarī und Kṛṣṇā<sup>1</sup>, und seine Schule bildete eines der späteren »Carana's«, die nicht beanspruchen eine besondere Offenbarung vedischer Mantra's oder eines Brāhmaṇatextes zu haben. Vielleicht verdient auch der Umstand Berücksichtigung, dass beim Simantonayana der Name des Stromes, an dem man wohnt, angegeben werden soll und während die Grhya's meist sich auf die allgemeine Angabe beschränken, Hir. 2, 1, 3 die Gangā, Āp. im Mantrapāṭha<sup>4</sup> die Yamunā erwähnt und GS. 14, 5 einen der dabei gesungenen Verse als beim Volk der *Sātvā's* gebräuchlich nennt.

Āp. erwähnt mit *eke, eke samāmananti, ity uktam* oft andere Ansichten und citirt (in dem bisher gedruckten Text) häufig die Vājasaneyin's, die bahvṛcas 6, 27, 2; 13, 24, 10, bahvṛcabrāhmaṇa 6, 13, 9; 15, 16; 31, 13; 8, 5, 2; 11, 2, 10; 12, 17, 2, chaṇlogabrāhmaṇa 10, 1, 3; 2, 5; paingūyanibrāhmaṇa 5, 14, 18; 29, 4; śailālibrāhmaṇa 6, 4, 7; śātyāyanibrāhmaṇa 5, 13, 3; śātyāyanakam 10, 12, 13, 14; die Kauṣṭakin's 10, 1, 10; von einzelnen Lehrern öfter Āsamaratha und Ālekhaṇa (9, 4, 7. 9; 6, 3; 8, 3; 10, 12; 16, 6 u. s. w.). Einem Kapva oder Kāsyapa verbietet er zu schenken (13, 7, 5); ein Bhārgava muss 9, 15, 19 unter den Speisenden sein, ein bestimmter Brauch mit Bezug auf das mahendraopfer wird 1, 14, 10 erwähnt, die Jamadagni's 6, 8, 2; ein Sāman des Sakti Sāṅkṛti, des Gāthina Kauṣika 5, 10, 11. Dass ein Vasiṣṭha beim Jyotiṣtoma Brahman sein soll, sagt er 14, 8, 1. Die Nisāda's (niśādasthapati) nennt er 9, 14, 12. Sehr umfangreich ist die Litteraturkenntnis des Kommentators Rudradatta, der abgesehen von Āvalīyana, Kāt., Baudhāyana (*śrāddham āha baudh.* 5, 3, 1, Verse 12, 24, 13) Bhāradvāja, Satyāśāḍha, Hir., Sāliki (6, 2, 12), Kātyāyana's chaṇlogapariṣiṣṭa (6, 27, 5), u. a. ein sūndilyagrhyasūtra (9, 11, 21) erwähnt<sup>5</sup>. Ausser Rudradatta ist Āp. von anderen wie Karpardisvāmin, Gurudevāsvāmin, Dhūrtaśvāmin, zu dessen Bhāṣya wieder eine Vṛtti von Kauṣika (v. l. Kāṣika) Rāma existirt, kommentirt worden (BURNELL, catal. of a coll. 21). Das Grhya zerfällt in einen Mantrapāṭha (Praśna 26), in dem die die Handlungen begleitenden Mantra's zu einer besonderen Sammlung vereinigt sind (wie im Mantrabrāhmaṇa zu Gobhila) und in das eigentliche Grhyasūtra (Praśna 27), welches jene Sammlung voraussetzt und mit *uttareṇa, uttareṇa yajusā* darauf Bezug nimmt<sup>6</sup>. Das Grhya macht wie bei Hir. einen Teil des ganzen Kalpa aus und nimmt an den sprachlichen Eigentümlichkeiten der übrigen Praśna's teil. Es hat in Haradatta's anākulā vṛtti und Sudarśanārya's ātmaparyadarśana Kommentare gefunden, die in Auszügen von WINTERNTZ publicirt sind. Von anderer Litteratur verzeichnet W. Tālavṛntanivāsin's āpastambīyagrhyaprayoga, der sehr nahe, teilweise wörtlich mit Sudarśanācārya übereinstimmt, ferner Candracūḍa's pākayajñanirṇaya, in dem Haradatta, Rudradatta, Sudarśana citirt werden.

Von Āp. hat sich abgezweigt die zwischen dem Sahyādri und dem süd-westlichen Meer ansässige Schule des Hiraṇyakeśin Sātyāśāḍha<sup>7</sup>. Das ganze Kalpasūtra besteht<sup>8</sup> aus 29 Praśna's: I, 1 paribhāṣās; I, 2—II, 6 darśapūrṇamāṣau; II, 7 piṇḍapitryajña. 8. iṣṭipāśubandhūnām brahmatvam; III, 1: paribhāṣās; 2: agnīn ādhāsyamānasya; IV paśu; V cāturmāsya; VI yājāmāna; VII VIII IX, 6: agniṣtoma; IX, 7: ukthya, ṣoḍaśin u. s. w.; X: agniṣtomasya yājāmānam; 7: caturhotṛ u. s. w.; 8: samsthānām brahmatvam; XI XII: Agni; XII, 8: kāmya-agni's; XIII, 1. 2: vājapeya 3 fl. rājasūya und sautrāmaṇī; XIV, 1—5: āsvamedha; 6: puruṣamedha; XV: prāyascitta; XVI XVII XVIII: dvādaśāḥ, gavāmāyana u. s. w.; XIX XX: Grhya's; XXI 1. 2: hautram (darśapūrṇamāṣayoh); 3: pravara; XXII 1: kāmya-paśu's; 2: kāmya-iṣṭi's

(z. B. kūrīti-īṣṭi); XXIII: kaukili sautrāmaṇī; 3: sāvitram cinvīta; 4: sava's (gosava u. s. w.); XXIV: pravargya; XXV: vihārayogān vyākhyāsyāmah; XXVI. XXVII: dharma; XXVIII. XXIX: paitṛmedhikam dahanam; yamayajña, pītṛ-medha u. s. w.

Von Komm. zu Hir. sind die prayogaratnamālā und prayogavaijayanṭi von Mahādeva, die einander zu ergänzen scheinen<sup>10</sup>, aber unvollständig sind, zu erwähnen. H. ist wenig kommentirt worden. Hoṣanikarṇāṭakavāñcheśvara sagt in seiner Vyākhyā<sup>11</sup>, Śāke 1738 geschrieben<sup>12</sup>, dass das Sūtra »kaiś cit purāṇanaiḥ« nicht erklärt worden sei. Der Exeget des Grhya ist Mātrdatta, der vor Ende des 16. Jahrh. gelebt haben wird<sup>13</sup>; ein Mātrdattaprayoga wird von Vāñcheśvara<sup>14</sup> verworfen. Von den beiden Kalpa's sind ausser dem Dharma die Grhyasūtren näher mit einander verglichen worden<sup>15</sup>. Obwohl Āp. mit dem Vivāha, H. mit dem Upanayana beginnt, so zeige doch dieser (wie das Dharmasūtra) vielfache Anlehnung an Āp. und derartige Übereinstimmung, dass sprachliche Unregelmässigkeiten und Eigentümlichkeiten Āp. bei H. sich wiederfinden. H. sage häufig dasselbe wie Āp., nur mit andern Worten und gegenüber der fast übertriebenen Kürze des Āp. sei er so weit-schweifig, dass man manchmal glauben könnte, einen Komm. des letzteren vor sich zu haben; der wesentlichste äussere Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass H. Opfersprüche und Handlung zusammen gilt, Āp. dagegen jene als Mantrapāṭha absondert. Zwischen den Śrautasūtren ist vielfache Übereinstimmung ebenfalls wahrzunehmen<sup>16</sup>. Z. B. kehrt Āp. 10, 21, 1. 3. 4. 9. 11 mit kleinen Abweichungen wörtlich bei H. 7, 2, 1 ff. wieder. Älter als beide ist, wie wenigstens BÜHLER folgert, das Baudhāyanakalpa-sūtra. Ein vollständiges Msc. davon scheint nicht vorhanden<sup>17</sup>. Das MS. HAUO ist ein Convolut verschiedener Msc. von verschiedenen Teilen. I. Praśna: dārsapūrṇamāsaopfer; II. agnyādheya; III. punarādihāna; IV. paśubandha; V. cāturmāsya; (VI—)X. agniṣṭoma<sup>18</sup>; XI. vājapeya; XXI. sāvitṛādi āruṇaketu-kūntapañcakāṭakacayana; XXII—XXIV. karmānta.

Der karmānta genannte und andern Sūtren fremde Teil bespricht allgemeine technische Fragen des Opfers; also z. B. *kiyatya/ pākayajñasaṃsthāḥ kiyatyō haviryajñasaṃsthāḥ* (I, 4 resp. XXI, 4) oder *katham u khakv etaj jānīyād iyaṃ pūrvā tatir iyaṃ uttareti. | yā prakṛtiḥ sā pūrvā tatir atha yad vidadhāti sotaraḥ tatir | agnyādheyaṃ pūrvā tatir sarve kāmāḥ agnaya uttarā tatir* (1, 5 oder XXI, 5). Ein zweiter Unterschied ist das verschiedene Ansichten von Baudhāyana, Sāliki, Maudgalya, Aupamanyava gegen-überstellende Dvaidhasūtra. Der bei EGGELING Nr. 435 verzeichnete sarvatomukhaprayoga ist in der Art der Diskussion dem Dvaidhasūtra ähnlich und könnte ein Teil eines solchen sein. Baudh. ist kommentirt worden von Bhavasvāmin, den BURNELL<sup>19</sup>, weil er von Bhaṭṭa Bhāskara citirt wird, in das 8. Jahrhundert versetzt<sup>20</sup>. An ihn lehnt sich Keśava's Prayogasāra an. Unter den anderen Kommentatoren ist Sāyana hervorzuheben<sup>21</sup>. Wie Āp. und Hir. ist Baudh. das Werk eines Lehrers des schwarzen YV. »who composed manuals on all the various subdivisions of the Kalpa, and founded a Sūtra-carāṇa, which is said to exist to the present day«, wahrscheinlich nur im Süden unter den Telingana und Karnatakabrahmanen<sup>22</sup>. B. empfängt auch den Beinamen Kāṇva und wird dadurch dem Kāṇvagotra zugewiesen.

Auch von dem Grhyasūtra dieser Schule sind bisher nur wenige Notizen bekannt; nach BURNELL (Tanjore Cat.) besteht es aus vier Praśna's. Eine Inhaltsangabe verdanken wir BÜHLER<sup>23</sup> und, genauer für die beiden ersten Praśna's, WINTERNITZ<sup>24</sup>. Die auf die Śrāddhaceremonien bezüglichen Abschnitte, das ābhyudayikam und ekoddiṣṭam, sapinḍikarāṇa u. s. w. samt den Mantra's findet man bei CALAND<sup>25</sup>, der den Sapinḍikaraparitus dieser Schule



von den Bhāradvāja's ursprünglich entlehnt glaubt<sup>21</sup>. Das *Bhāradvāja-kalpasūtra*, bisher ebenfalls nur handschriftlich bekannt<sup>22</sup>, scheint sich von den vorhergenannten nicht wesentlich zu unterscheiden und nur eine andere Redaktion desselben Stoffes zu sein. WINTERITZ hat mit Bezug auf die vier Grhyasūtren gezeigt, dass Āp. Hir. Baudh. Bhār. unter sich in engem Zusammenhange stehen und näher zusammengehören als irgend welche andere Werke dieser Art<sup>23</sup>. Das ergibt sich auch aus dem von mir untersuchten Abschnitt über die Darśapūṣamāsa-īṣṭi dieser Śrautasūtren, wobei Bhāradvāja mehrfach wörtlich oder nur durch Umstellungen verändert mit Āp. übereinstimmt. Auf die engen Beziehungen zwischen dem pīṣṭmedha Āp. und Hir. hat BURNELL<sup>24</sup> hingewiesen. Die von WINTERITZ<sup>25</sup> und CALAND an dem Śrāddharitual gemachte Beobachtung, dass Āp. Bhār. Hir. unter einander wieder näher mit einander verwandt sind als mit Baudhāyana, dürfte sich auch für das Śrautaritual bestätigen. Über das zeitliche Verhältnis von Āp. Baudh. Hir. siehe JOLLY, Grundriss § 2 und die Literaturangaben daselbst, besonders BÖHLER<sup>26</sup>, von dem der Nachweis ausgeht, dass Baudhāyana, ein pravacana-kāra, höheres Alter als der sūtrakāra Āpastamba beanspruchen darf. Von dem ebenfalls zum schwarzen YV. gehörenden *Vaikhāṇasaśrautasūtra*<sup>27</sup> sind nur wenige Msc. bekannt. Die auf das Tieropfer bezüglichen Teile des Śrauta hat SCHWAB l. c. herbeigezogen. Das Grhyasūtra, das 2, 18 *vikhanas* citirt, ist umfangreich, hat manche Spuren späten Ursprungs<sup>28</sup> und behandelt z. T. Gegenstände, die anderwärts in die Pāṣiṣṭa's oder spätere Texte verwiesen sind. Es gibt zuerst eine Klassifikation der Saṃskāra's<sup>29</sup>; in I, 2 *cātūrāstramiṇaṃ sūānavidhiḥ* (abhiṣeka, dirya, vāyaya u. s. w.); 6. *puṇyāha*; 8. *athāgnyāyatana*; 9. *āghāravidhāna*; 16. *sāmānyataḥ kriyāyā homamantrāḥ* II (fol. 12<sup>b</sup>) *atha sārīreṣu saṃskāreṣu pūṣaṅgamanavarjam nāndīmukhaṃ kuryāt*; 3. *upanayana*; 9. *pārāyanavratāni*; 12. *āśādhyaopākarma*; 13. *samavartana*; 16. *arḥa*; 18. *prāṇāgnihotravidhāna*; III. *pāṇigrahaṇam*; 8. *maithunam*; 10. *grhūtalīṅgaṇi*; 11. *pūṣsavana*; 12. *sīmantonayana*; 13. *viṣṇubali* (*akṣaraṃ nārāyaṇaṃ mūdhavaṃ govindaṃ viṣṇuṃ madhusūdanaṃ trivikramaṃ vāmanaṃ śrūdharaṃ hrīṣṭkeṇa* u. s. w. ill *nāmabhir devaṃ viṣṇuṃ āvāhya*); 14. *jātakam*; 15. Rīlucherung, *medhājāna*; 16. u. a. *vāstusavana*(I); 18. *utthāna*; 19. *nāmakaraṇa*; 20. *varṣavardhana*; 22. *annaḥprāṇa*; 23. *caulakam*; IV, 1. *sthālipaka*; 3. *aṣṭakā*; 5. *pīṇḍapitryajña*; 7. *śrāddha*; 8. *caitryām*; 9. *āśvayujīm*; 13. *grhaśānti* (i. e. *grahaśānti*); V, 1—12. *dahanavidhi*, behandelt sehr ausführlich Tod und Verbrennung, die verschiedenen Töten, *apaddāhya*, *ākṣtidahana*; 13. *ekoddīṣṭa*; VI. *niṣkādisaṃskārāṇaṃ prajāścittam*; VII. *mṛtasamskāraprāyaścittam*.

Die Mānavasūtra's gehören zum Litteraturkreis der Maitrāyaṇi-saṃhitā und beziehen sich auf diese als Saṃhitā ihrer Schule; ein in der MS. vorkommender Vers ist nur mit Anfangsworten angeführt, während ein dort nicht vorkommender vollständig citirt wird. In den Handschriften wechseln die Bezeichnungen Mānavasūtra, Maitrāyaṇi-Mānava-S., Maitrāyaṇi-S. mit einander ab; doch wird, nach dem Vorgange von Hemādri, wahrscheinlich zwischen Mānavamaitrāyaṇi's oder Mānava's und Maitrāyaṇi's zu scheiden sein<sup>35</sup>. Auch der Caranavyūha nennt die Mūnava's eine Unterabteilung der Maitrāyaṇi's, die selbst wieder wie Kapiṣṭhala-kaṭha's u. a. eine Unterabteilung der Caraka's bilden. M. Grhya und M. Śrauta stehen in nahem stilistischen Zusammenhang. Eine Anzahl von Wendungen des Śrauta finden sich wörtlich im G. wieder (v. BRADKE). Ein kurzes Inhaltsverzeichnis findet sich im »Verzeichnis der Oriental. Hs. aus dem Nachlasse des Prof. HAUG S. 25 (II Nr. 53); berichtigt bei L. v. SCHROEDER, Maitr. Samh. I, XLI ff. und v. BRADKE, ZDMG. 36, 447<sup>36</sup>, woselbst S. 442. 445 die handschrift-

lichen Quellen beider Sütren aufgezählt sind<sup>37</sup>. Das unter GOLDSCHÜCKER faksimilte, Mānavakalpasūtra, »being a portion of this ancient work on Vaidik rites, together with the Comm. of Kumārilaśvāmin<sup>38</sup> ist das Faksimile »einer recht inkorrekten und lückenhaften Abschrift eines Kommentars zu den sieben ersten Adhyāya's des prāsomabhāga des Mānava Śr. S.<sup>39</sup>«. Charakteristisch ist für das MGS. eine den anderen bis jetzt bekannten GS. fremde Ceremonie, die Verehrung des Vināyaka Gaṇeśa, die z. T. wörtlich (aber in Sloken) bei Yājñavalkya wiederkehren, nur dass hier anstelle der vier Vināyaka's einer getreten ist. Den piṇḍapitṛyajña der Mānava's, Fragmente des piṇḍapitṛyajña aus dem Maitrāyaṇīya-Śr. S., ferner den aṣṭakāritus des Mān. GS. und den mānavasrāddhakalpa hat CALAND<sup>40</sup> veröffentlicht, nach dessen Ansicht dieser srāddhakalpa was den Inhalt angeht, »alt zu sein« scheint, »wenigstens in den Prosapartien«, während die späteren Teile, »weiter nichts als eine Anthologie aus verschiedenen Texten« (karmapradīpa, Manu, caturvimsatipurāṇa) seien. Eine von BÖHLER vermutete<sup>41</sup> nähere Übereinstimmung zwischen Mānavadharmasāstra und dem Mānavasrāddhakalpa lasse sich nicht nachweisen<sup>42</sup>, auch nicht mit dem MGS.<sup>43</sup> Mit dem GS. ist eng verwandt das Kāthaka GS., worüber wir BÖHLER<sup>44</sup> die erste und später JOLLY<sup>45</sup> genauere Auskunft, namentlich mit Bezug auf sein Verhältnis zu Viṣṇu, verdanken. Der Vergleich beider GS. zeigt eine enge Übereinstimmung nicht nur in ihren Anordnungsgrundsätzen, sondern auch im Wortlaut einer erheblichen Anzahl von Stellen. Die hier und da vorkommenden speziellen Übereinstimmungen beider mit andern GS. beziehen sich (mit Ausnahme des Vṛṣotsarga) nach JOLLY nur auf die Mantra's und »wo beide mit einem oder allen andern zusammen treffen, stimmen sie doch unter sich viel genauer überein«<sup>46</sup>. Charakteristisch für das Kāthaka scheint die dort gegebene Beschreibung der Brāhma- und der Āsurache, die dort noch nicht zu den unerlaubten Eheformen gerechnet wird<sup>47</sup>. Der Verfasser des KGS. ist nach der kaschmirischen Tradition *Laṅgākṣi*, sein Kommentator, der nach der Kaschmirer Tradition vor der muhamed. Eroberung<sup>48</sup> lebte, Bhaṭṭa Devapāla, Sohn des Śrītharipāla. Nach CALAND aber sind das von Devapāla kommentierte Kāthaka und das Laṅgākṣisūtra, zu welchem Brāhmabala die gṛhyapaddhati schrieb, vielleicht zu unterscheiden, die letztere gehöre zu der Carakaschule der Kāthas, während Devapāla sich auf die Cārāyaṇīya-Kāthaschule beziehe<sup>49</sup>. Die von dem Aṣṭakāśrāddharitus dieser Schule handelnden Abschnitte hat CALAND S. 224. 254 veröffentlicht. Von Gesetzbüchern ist das des Viṣṇu mit dem Kāthaka nahe verwandt<sup>50</sup>. Das Śrauta Sūtra (= *Paitanikā*) dieser Schule scheint verloren, nach dem Komm. zu GS. enthielt es 39 Adhyāya's<sup>51</sup>, doch hat CALAND seinen piṇḍapitṛyajña zu rekonstruieren vermocht<sup>52</sup>.

<sup>37</sup> The Śrauta Sūtra of Āpastamba . . . with the comm. of Rudradatta ed. R. GARBE vol. I. Calcutta 1882; vol. II (bis prāna 15: pravargya) 1885. Dazu die Anz. von L. V. SCHROEDER, Literaturblatt f. or. Phil. I, 2 ff.; yajñaparibhāṣasūtrāpi Āpastamba's übersetzt u. erklärt von M. MÖLLER, ZDMG. 9, XI/III ff. SBE. 30, 310 ff. — Ausgabe u. Text der paribhāṣa's in Uṣa vol. I (mit einer Bengallübersetzung). — Prāna 15 (Pravargya) herausgeg. u. übers. von GARBE, ZDMG. 34, 319 ff. — Über die Beziehungen Ap.' zur Maitrāyaṇī saphita GARBE, GGA. 1882, 114. Āpastambīya Gṛhya Sūtra with extracts from the Comm. of Haradatta and Sudarśanācārya. ed. by DR. M. WINTERNITZ, Wien, 1887. (Angez. von BÖHLER, WZKM. 2, 83. Bemerkungen dazu von BÖHLINGK ZDMG. 41, 669), ed. Tanjore 1885 (Jyotirvilāsapress, KUHN's Literaturblatt III, 106). — Eine allgemeine Inhaltsangabe und Übersicht über »the Ap. S. of the black YV.« und seine Commentare gibt BURNELL, IA. 1, 5. — 2 SBE. 2, XL XII; 30, XXIX. — 3 BÖHLER, SBE. 2, XXXIV; Āpastambīyadharmasūtra<sup>3</sup>, introd. JOLLY, Grundriss § 2. — 4 Das Citat bei OLDENBERG, SBE. 30, 208. — 5 Für den ersten Band sind die Citate gesammelt von L. V. SCHROEDER, Literaturblatt f. or. Phil. I, 7 ff. Siehe jetzt in Gurupūjakaumudī für WEBER: p. 33: GARBE, »Bemerkungen zum Āpastamba Śrautasūtra«.



— 9 WINTERNITZ, Hochzeitrituell S. 10 ff. BÜHLER, WZKM. 2, 84. — 7 JOLLY, Grundriss § 2. — 8 Nach einer in meinem Besitz befindlichen, ARTHUR VENIS' Güte verdankten Abschrift eines Benares MS. — 9 KIRSTE, the Ghyasütra of Hiranyakeśin with extracts from the Comm. of Maṭṭṭa. Vienna 1889. — KIRSTE, ein Granthamanuscript des Hiranyakeśighyasütra. Wien 1891. — BÖHLINGK, Über d. sog. Unregelmässigkeiten in d. Sprache d. GS. des Hir. ZDMG. 43, 598 ff. — 10 In dem MS. Nr. 273 ASB. (30, d. 7) führen Praśna I, pat. 2. 3 die Handschrift prayogaratnamālyām; andere aber prayogavaijayantām; andere nur vyakhyāyām (nach einer freundlichen gelegentlichen Mitteilung HOERNLE'S). — 11 BURNELL, Tanjore coll. 21b. — 12 Sākhayana ed. HILLEBRANDT, I, preface IX. — 13 KIRSTE, l. c. preface IX. — 14 BURNELL, l. c. — 15 Hochzeitrituell S. 6 ff. Einige Gegenbemerkungen (mit Rücksicht auf interpolirte Stellen), KIRSTE, WZKM. 6, 174. — HGS. u. HDS. BÜHLER, SBE. 25, XL. — 16 Cf. die Anmerkungen zu HILLEBRANDT, das altind. Neu- u. Vollmondsopfer, SCHWAB, das altind. Tieropfer. — 17 AUFRICHT, cat. cat. s. v. Baudh.; BURNELL, Tanjore Cat. 20b; Cat. of Ved. MSS. Nr. I.XXXVII. Eine Ausgabe ist von mir für die HL. beabsichtigt, wenn mir hinreichendes Material zugeht. — 18 Die Einteilung ist hier nach den Kolophons einzelner Abschnitte des Hariv'schen MS. gegeben, soweit sie bestimmte Angaben haben. Andere Abschnitte sind nicht durchgezählt. Am Schluss des aus 5 Praśna's bestehenden Agnisoma steht dasamahi praśnah samāptah. — 19 Catalogue of a coll. S. 26. Nach BHANDARKAR l. c. BÜHLER l. c. 18, 187 muss er vor dem 10. Jahrhundert gelebt haben. — 20 WL. 111. — 21 KIRLHORN, Cat. of SM in the Southern Parts of the Bomb. Pres. p. 8, EGGELING Cat. India office Nr. 289. — 22 BÜHLER, SBE. 14, XXIX. — 23 SBE. 14, XXXII. — 24 Hochzeitrituell 7. — 25 Ahnenkult 216 ff. 259. — 26 l. c. 37. — 27 Stellen daraus finden sich in meinem NVollmondsopfer u. in SCHWAB'S Tieropfer in den Anmerkungen citirt; ferner bei WEBER, Verz. 2, S. 44 ff. Die Śraddhaabschnitte behandelt CALAND l. c. Über Handschriften von Bh. siehe ausser AUFRICHT BÜHLER, l. c. 18, 188. — 28 Ausser Hochzeitrituell S. 5 noch WZKM. 4, notes on Śraddha's S. 202—212. — 29 Tanjore Cat. 21b 22a. Zwischen den beiden Dharmasūtrons BÜHLER, Apastambiyadharmasūtra<sup>2</sup>, XI. — 30 Notes on Śraddhas WZKM. 4, 202—212. CALAND, Abh. 145. — 31 SBE. 2, XVIII—XX; 14, XXXV. Gründe für ein verhältnismässig späteres Datum Baudh. erörtert Ramkrṣṇa Gopal BHANDARKAR, Report on the search for SM. in the Bombay Pres. dur. the year 1883—84. Bombay 1887, p. 34. Dagegen BÜHLER, l. c. 18, 188. — 32 BÜHLER, SBE. 25, XXIX. — 33 JOLLY, § 3, S. 9. — 34 Nach meinen Notizen aus der Handschrift der K. Hofbibliothek in Wien. — 35 CALAND, Ahnenkult X ff. KNAUER, Anzeiger f. Indog. Satumskunde 6, 24. BHAYU DAJI JHRA, 9, p. 160 citirt daraus Maitrāyaṇya Kāṣhasūtra u. Mānava Maitrāyaṇya Sūtra. Über «Kāṣhasūtra» cf. AUFRICHT, Cat. cat. — 36 Über das Mānava-Ghyasūtra. — 37 Die moderne (von KIRLHORN an STENZLER gegebene) Abschrift eines Bhāṣya zum MCS. befindet sich in der Breslauer Bibliothek. — 38 London 1861. Einen Comm. von Agnisvāmin bei EGGELING 282. — 39 WEBER, l. c. 5, 12 ff.; v. BRADKE, ZDMG. 36, 448. — 40 Altindischer Ahnenkult S. 214 ff. resp. 227. — 41 SBE. 25, preface p. XL ff. — 42 CALAND, Ai. Ahnenkult 82. — 43 JOLLY, Grundriss § 5; KNAUER, Anz. f. ISAK. 6, 24. — 44 Detailed rep. 1877, 36. l. c. 5, 30. — 45 Das Dharmasūtra des Viṣṇu u. das Kāṣhakaghyasūtra (SBAW. 1879, II, S. 22 ff.), Grundriss § 3 S. 7. — 46 JOLLY, SBAW. l. c. 75 ff. CALAND, Zu den Kāṣhaka- u. Mānavaghyasūtra WZKM. 8, 288 ff. — 47 JOLLY 29. — 48 BÜHLER, Det. Rep. 37; bei WEBER, l. c. 332. — 49 l. c. 67. — 50 JOLLY l. c. CALAND S. 68. — 51 BÜHLER, Det. Report 36. App. II, p. LIII. — 52 l. c. p. 67. 212. Vgl. auch v. SCHROEDER: »Zwei neu erworbene Handschriften« Wien 1896, S. 3.

Sāmaveda. a) Maśaka wird von den andern Sūtren als Kalpa, Kalpa-brāhmaṇa, Ṛṣeyakalpa oder Maśaka Gārgya citirt und ist »eine tabellarische Aufzählung der zu den einzelnen Ceremonien der Somaopfer gehörigen Gebete« in der Reinenfolge des Pañcavin śabrāhmaṇa, doch unter Hinzufügung einiger andrer Ceremonien<sup>1</sup>. Sein Kommentator ist Varadarāja, der Sohn des Vāmanācārya<sup>2</sup>.

b) Lāṭyāyana<sup>3</sup> S. Sūtra war nicht ursprünglich das Sūtra einer L. Śākhā, sondern geschrieben von Lāṭyāyana und von der Kauthumāsākhā als Lehrbuch ihrer Schule angenommen.<sup>4</sup> L. citirt Maśaka und häufig längere Stellen des Pañcaviṃśabr. und eine Reihe von Lehrern wie Śaṇḍilya, Dhānamjaya, Śaṇḍilyāyana, Gautama, Gautama Sthavira, Saucivṛkṣi, Kṣairakalambhi, Kautsa, Vārṣaṅgaṇya, Lāmakāyana, Rāṇyāyiniṣputra, besonders aber die Sāṭyāyanin und

deren Werk, und die Śālaṅkāyanin, »welche letzteren notorisch dem westlichen Teile Indiens angehören<sup>5</sup>.« W. hat darauf hingewiesen, dass solche Erwähnungen in den Sūtren des L. wie in den übrigen Sūtren des SV. viel häufiger als in den Sūtren der anderen Veden stattfinden und dass das ein Zeichen der Priorität jener sei. Die Ansicht wird durch eine Gegenüberstellung einiger den Sattra's angehöriger Vorschriften Lāt. und Kāt.'s bewiesen, bei denen dieser sich ausdrücklich (22, 5, 1; 6, 25) auf die Chāndogya's beruft und deren bei Lāt. detailliert angegebene Bräuche summarisch wiedergibt<sup>6</sup>. Charakteristisch für Lāt. ist die weniger verächtliche Behandlung der Śūdra und Niṣāda's, ferner die Bezugnahme auf die Vṛātya's (8, 6, 1 ff.) und der dabei verwendete Wortschatz, über dessen Deutung Śaṇḍilya, Gautama, Dhānamjaya z. T. schon schwanken. Der Gebrauch eines »prācyaratha« zeigt, dass es sich hier um Entlehnungen aus dem Osten handeln dürfte.

c) Drāhyāyana, von Lāt. wenig unterschieden, gehört der Rāṇyāniya-schule an, die nach Bhau Dāji<sup>7</sup> in »Dravid Deśa« herrscht, während die Kauthuma S. in Guzerat vorwiegt. Der von WEBER für dies Sūtra angeführte weitere Name *Faṣiṣhasūtra* ist nicht unbezweifelt<sup>8</sup>. Ein Kommentar des *Makhasvāmin* oder *Maghasvāmin* wird von Rudraskanda erwähnt, dessen *Audgātrasūrasaṃgraha* dazu als Supplement geschrieben ist<sup>9</sup>; vom Kommentar Dhanvin's erwähnen WEBER und BURNELL ein Bruchstück<sup>10</sup>. Die Existenz eines d) von Gobhila verfassten *Srautasūtra* ist nicht erwiesen<sup>11</sup>. Vom *Upagranthasūtra*, das Kātyāyana zugeschrieben wird und *Prāyascitta*'s enthält, wissen wir bisher nur durch einzelne Notizen<sup>12</sup>, ebenso vom *Kṣudrasūtra*.

Als Grhya gehört zum Śāmaveda a) Gobhila<sup>13</sup>, nach Āśarka, dem Kommentator zum *Karmapradīpa* für beide Schulen des SV., sowohl die Kauthuma's (in Guzerat) als die Rāṇyāniya's (in Mahārāṣṭra) geltend<sup>14</sup>. Er ist kommentiert worden von Nārāyaṇa, dem Sohn des Mahābala<sup>15</sup> und dem Herausgeber in der Bibl. Ind. Tarkālakāra, der jenen benutzt hat, ausser ihm noch Bhāṭṭabhāṣya, Raghunandana u. a. Quellen. Gobhila's Sūtra trägt mehrfach alte Züge, so z. B. schreibt er allein ein Tieropfer beim Hausbau vor; aber eine Altersbestimmung ist noch nicht vorhanden. Öfter zeigt er auch überarbeitende Hände. G. setzt ausser dem Text des SV. die Spruchsammlung des *Mantrabrāhmaṇa*<sup>16</sup> voraus, welches die von G. nur mit den Anfangsworten citierten Sprüche, soweit sie nicht im SV. enthalten sind, in der Reihenfolge der Handlungen anführt. Knauer sieht darin eine Komposition, die dem Grhya vorausging und in dieses in extenso aufgenommen wurde, so dass Gobhila im Grunde nichts weiter als eine systematische Verarbeitung des Mbr. sei; durch innige Verschmelzung von Spruch und Handlung, teils durch Erweiterungen und Zusätze sei das ganze abgerundet worden. OLDENBERG hingegen meint, dass beide Werke mit Rücksicht aufeinander gearbeitet sind, dass G. »gave the full wording of the shorter Mantras with which the description of the ceremony could be interwoven without becoming obscure or disproportionate; the longer Mantras would have interrupted, rather tediously and inconveniently, the coherency of his ritual statements; so he separated them from the rest of his work and made a separate Samhitā of them<sup>17</sup>.« Dass das *Mantrabrāhm.* zum SV. gehört, wird dadurch erwiesen, dass es die im SV. vorkommenden Verse nicht anführt, sondern solche, die andern Samhitās entlehnt sind.

b) Ein zweites Grhya des SV. ist der zu der Drāhyāyana-schule gehörende und bei den Rāṇyāniya's gebrauchte *Khadira*<sup>18</sup>; er ist ganz von Gobhila abhängig; nur hat er dessen Vorschriften wesentlich verkürzt<sup>19</sup>. Während er von 2, 2, 17 an G. sich ganz anschliesst, hat er vorher redaktionelle Änderungen vorgenommen. Die Sūtren, welche bei G. sich nicht finden, gehen

2. T. auf Lāt. zurück. ... »It shows by a very clear example how a Sūtrakāra of the later time would remodel the work of a more ancient author, trying to surpass him by a more correct arrangement, and especially by what became more and more appreciated as the chief accomplishment of Sūtra composition, the greatest possible succinctness and economising of words<sup>20</sup>.«

c) *Chandogagṛhyasūtra* erwähnt CALAND (Ahnenkult 121) auf Grund der Citate im Gobhilarāddhakalpa und bei Hemādri und hält es für verschieden von Khādīra. Ein Gṛhyasūtra der Jaiminiya's hat BURNELL mit einem Kommentar von Srinivāsa aufgefunden<sup>21</sup>. Die auf den Śrāddhakalpa der Sāma-vedins bezügliche Litteratur bespricht CALAND<sup>22</sup>.

<sup>2</sup> WL<sup>2</sup> 83, MHASL. 210; BURNELL, Tanjore Cat. 22<sup>b</sup>. — <sup>3</sup> Handschriften bei AUFRECHT, Cat. cat. s. v. und STEIN, Cat. of the SM. in the Raghunatha Temple Libr.; auch HASIKESA SASTRI, descript. Cat. of SM. Calc. S. Coll. 1894, pag. 136 ff. Nr. 202 ff. — <sup>4</sup> Ed. with the comm. of Agnisvāmin by *Ananda-andra Vedāntasūtrīa*, Calc. 1872 (B. I.). Auf das Alter des Komm. weist der Beinamen -svāmin (s. S. 26). — <sup>5</sup> MHASL. 181. — <sup>6</sup> WL<sup>2</sup> 84. Ein Verzeichnis aller Namen u. s. w. bei Lāt., WEHER, Verzeichnis Nr. 1428. — <sup>7</sup> Siehe unten die Darstellung der Sattra's. — <sup>8</sup> JBRA. IX, 160 (notes on the age and works of Hemādri); JOLLY, Grundriss § 3: Mahārāṣṭra. — <sup>9</sup> CALAND, Ahnenkult 113; Anm., vgl. AUFRECHT, Cat. cat. vasiṣṭha-śrāddhakalpa. — <sup>10</sup> AUFRECHT, Cat. Bibl. Bodlei. 379<sup>b</sup>, vgl. Cat. cat. — <sup>11</sup> WL<sup>2</sup> 88. Nach AUFRECHT, Cat. cat. wird Dhanvin von Kṛakṛṣṇa citirt. BURNELL, Tanjore Cat. 22<sup>a</sup>. — <sup>12</sup> WL<sup>2</sup> 88. — <sup>13</sup> MHASL. 210. RAJENDRA LALA MITRA, Notices of SMSS. II, 182; BURNELL, Tanjore Cat. 22<sup>b</sup>; EGGLING, Cat. Nr. 271 resp. 272; HAUG, Nr. 81. 82. — <sup>14</sup> Ed. (with a Comm. by the editor) by Chandrakānta Tarkalākāra, Calc. 1880 (Bibl. Ind.). <sup>15</sup> herausgegeben und übers. von Dr. F. KNAUER, Heft I Text (nebst Einleit.) Leipzig-Dorpat 1884, Heft II Übersetz., Erläuterung 1886. Dazu die Anzeige von WINTERITZ ÖMFÖ. 11, 63; 3) übersetzt von H. OLDENBERG, SBE. 30, S. 1 ff. Wortverzeichnis von STENZLER zu Adv. Par. S. u. G. 1886. — <sup>16</sup> WEHER, L<sup>2</sup> 93. Von Hemādri als Verfasser des Kāṇvaṇyāsūtra bezeichnet. Bhan Daji JBRA. IX, 160. — <sup>17</sup> AUFRECHT, Cat. Bibl. Bodleianae (Cod. Wils. 72). — <sup>18</sup> Mantrabrahmaṇya of the Sāmaveda with a Comm. and Beng. transl. by Satya Brata Samasrami ed. Jivananda Vidyāsagara Bhāṣyaśrīya, Calc. 1873; <sup>19</sup> dass. ed. Satyavrat Samasrami, Zeitschrift Uṣa Calc. 1890 (mit einem Mantra-verzeichnis). Eine südind. Ausgabe erwähnt KUIN, IOPh. 3, S. 107. Über das Brahmaṇya vgl. Max MÜLLER, Academy 1890, I, p. 390; Uṣa Heft 3 u. 6: »we know that the Chandogya consisted of two parts and that the two books hitherto missing are the two books of the Mantra-Brahmaṇya.« Ein Chandogya-mantrabrahmaṇya bei EGGLING, Cat. 280. — <sup>20</sup> SBE. 30, 7. Die Meinungsverschiedenheit ist weiter zum Ausdruck gekommen in »Vedische Fragen« von KNAUER (Festgruss f. Roth S. 61 ff.). Anzeiger für indogerm. Sprach- u. Altertumskunde 5, S. 5 (Anzeige des »Festgruss« durch OLDENBERG). Zu denselben Schlüssen wie KNAUER für Gobhila und Mantrabrahmaṇya kommt WINTERITZ, Hochzeitsr. S. 10 für Āpastamba und den Mantrapāṭha. — <sup>21</sup> Ed. and transl. by OLDENBERG, SBE. 29, 374 ff. Über den Śrāddhakalpa CALAND, l. c. 121. Rudraskanda's Komm. zum Gṛhya erwähnt OLD. l. c. 373; AUFRECHT, Cat. cat. s. v. Rudraskanda. — <sup>22</sup> KNAUER 2, S. 34 ff. 40. — <sup>23</sup> OLDENBERG, SBE. 29, 372. — <sup>24</sup> HÜLLER, SBE. II, XLIX note. <sup>25</sup> Ahnenkult S. 110 ff.

Atharvaveda. Das zum AV. gehörende *Vaitānatrautasūtra*<sup>1</sup> ist kein altes und originales Werk, sondern eine Kompilation, »mit der man vielleicht dann den AV. ausstattete, als er den andern Veden zur Seite gestellt wurde<sup>2</sup>« oder, wie BLOOMFIELD sagt »a somewhat conscious product, made at a time when Atharvavedins, in the course of their polemics with the priests of the other Vedas, began to feel the need of a manual for Vedic practices which should be distinctly Atharvanic<sup>3</sup>.« Sein Name, der an sich jedem Śrauta S. beigelegt werden könnte, ist vielleicht von dem Worte, mit dem es beginnt, hergenommen. Es stimmt vielfach mit dem Gopathabrahmaṇya überein und folgt sehr deutlich Kātyāyana (I, 1, 8 bezieht es sich direct auf den Yajurveda), dessen Kommentator andererseits das Vaitāna ūter als Vaitāna oder auch Atharvaṇa citirt<sup>4</sup>. Während sonst das Gṛhya das Śrauta voraussetzt,

ist das Vaitāna abhängig von dem Kausika überall, wo die Verschiedenheit des Inhalts es gestattet<sup>1</sup>. Wenn wir, nach BLOOMFIELD, abziehen, was das VS. mit Kausika gemeinsam hat, so bleibt in jenem wenig spezifisch Atharva-artiges übrig; ein sonst unbekannter *saunakayajño bhicārakāmasya* verdient darunter hervorgehoben zu werden. Die Übereinstimmungen beider, welche sich auch auf formelles erstrecken, sind entweder aus der in Atharvaschulen umlaufenden Tradition geschöpft oder bezeugen, wie in hohem Grade wahrscheinlich gemacht ist, die Abhängigkeit des Vaitāna vom Kausika. Ungleich grösseren Wert hat das letztere, das weder ein Śrauta- noch ein blosses Grhyasūtra ist<sup>2</sup>, sondern ausser den wichtigeren Vorschriften des häuslichen Rituals die mit den Atharvaliedern verbundenen Zauberpraktiken u. s. w. enthält und durch seine umfangreiche Berücksichtigung von Beschwörungen und verwandten Dingen viel andern vedischen Schulen unbekanntes Material enthält. Es ist kein einheitliches Buch, sondern eine Zusammensetzung verschiedener Werke und verschiedener Schriften; Kapḍikā 7—53 (mit Ausnahme der Grhyapartie 42, 15—45) enthalten die eigentlichen Atharvasūtren und »the strongest characteristics of Atharvan life«, wohl ein weiteres Stratum bilden Buch 13 (Kapḍ. 93—136 über Omina und Portenta), 14 (137—141 verschiedene Materien behandelnd); den Rest machen Grhyavorschriften aus, und hier scheint K. 1—6 wieder ein besonderes Stratum zu sein. Das K. gilt als der *saphīta-vidhi* zu vier von den neun Sākhās des AV., zu Saunakiya, Akṣala, Jalada(?) und Brahmanvada-Sākhā<sup>3</sup> und setzt wie das Vaitāna die Saunakiyarecension des AV. voraus. Als Autoritäten nennt Kausika ausser den auch von Vaitāna citirten Kausika, Yuvan Kausika, Bhūgali, Māthara, Saunaka und einem vom Gopatha verschiedenen Brāhmaṇa noch Gārgya, Pārthasaraṣa u. a.<sup>4</sup> FISCHER vermutet unter seinen Quellen auch ein Dharmaśūtra, »wahrscheinlich das des Paiṭhīnasi«<sup>5</sup>. Zu K. gehört das von Dārilaḥṭṭa, dem Urenkel des Vatsasarma, verfasste und bis zur 48. Kapḍikā erhaltene Kausikabhāṣya, ferner *Rudra's* und *Bhadra's*, nur aus Citaten bekannte Kommentare<sup>6</sup>, die im Stil der Smṛtis geschrieben zu sein scheinen, *Kṛtva's* auf umfangreicher Litteraturkenntnis beruhende Paddhati und einige andere bei BLOOMFIELD besprochene Texte. Die Ritualliteratur zum AV. besteht ausser Vaitāna und K. aus noch drei weiteren Kalpa's<sup>7</sup>: 3) dem Nakṣatrakalpa<sup>8</sup>, 4) Śāntikalpa<sup>9</sup> und 5) dem noch unbekannten Āṅgīrasa- oder Abhicāra- oder Vidhānakalpa<sup>10</sup>. Von den Pariśiṣṭas hat den 35., den *āsurikalpa*, »an abhicāra, or witchcraft practice, containing rites to be used in connection with the āsuri-plant« MACOUE herausgegeben<sup>11</sup>. Im Gegensatz zu den genannten 5 Kalpas, die nach Upavarṣa, »*valatulya*« sind, gehört dieser zu denjenigen, die auf der Smṛti beruhen. Den Śrāddhakalpa der Saunakins (44. Pariśiṣṭa), den mit Hilfe Hemādriś re-construirten Śrāddhakalpa der Paippalādas und Hinweise auf einen Sr. der Paiṭhīnāsisṁṛti hat CALAND veröffentlicht<sup>12</sup>. Ein Ātharvaśāstra von Pāṇiniya scheint von Trikuṇḍamaṇḍana gekannt zu sein<sup>13</sup>. Zu welchem Veda die Sūtren des *Upavarṣa* und Aranyavivāsin *Matsya* gehören, deren Vorhandensein aus Angaben desselben Verfassers hervorgeht, ist nicht deutlich.

<sup>1</sup> ROTII, der Atharvaveda in Kaschmir, Tübingen 1875, S. 22. — ed. GARBE, with critical notes and indices, London 1878. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen von GARBE, Strassburg 1878. Über ein Yajñapravācitasūtra, »Vaitānana« genannt, s. EGUELING Cal. Nr. 367. — 2 HILLEBRANDT, Jen. Lit.-Ztg. 1879, Nr. 17, S. 236. — 3 BLOOMFIELD, on the position of the Vaitāna Sūtra in the Lit. of the AV. JAOS. 1885, vol. XI, S. 375 ff. — 4 GARBE l. c. preface VI. — 5 BLOOMFIELD 379. — 6 On a proposed ed. of the Kausika-sūtra by M. BLOOMFIELD, PAOS 1883, CLXX; the Kausika-Sūtra of the Atharva-Veda with extracts from the comm. of Dārila and Keśava ed. by MARICE BLOOMFIELD, New-Haven 1890 (JAOS. vol. XIV). — 7 WEBER, zwei vedische Texte über Omina und Portenta, Berlin, 1859 (enthält das 13. Buch des Kausika); HAAS, IStud. V, S. 378 ff. (10. Buch);

CALAND, Altind. Ahnenkult passim (p. 15, 98 u. s.); WZKM. 8, 367 ff. — 7 SANKAR PANDURANG PANDIT, Academy 1880, 5th June; BLOOMFIELD, JAOS. XI, 377; Kausika XVII. XXXIV. XXXVI. — 8 BLOOMFIELD, JAOS. 11, 386. — 9 GGA. 1891, Nr. 8, S. 283; über Pañhinasi vgl. BLOOMFIELD, Kausika p. XVIII; CALAND, Ahnenkult 99, 109 ff.; JOLLY, Grundriss § 4 (S. 13). — 10 JAOS. 11, 376; Kausika XIII. XVII. — 11 BLOOMFIELD, JAOS. 11, 378. — 12 WEBER, die ved. Nachr. von den Nakṣ. I, 311 ff.; II, 390; BLOOMFIELD, Kausika, introduct. XIX; AVComm. ed. SANKAR PANDIT p. 25. — 13 WEBER, l. c. II, 390; Kausika XIX; AVComm. p. 26. — 14 Gopathabr., introduct. p. 5; BLOOMFIELD, JAOS. 11, 378. — 15 Baltimore 1889 (Diss.), Dazu O. BÖNTLINGER, Einige Conjecturen zum Āsuri-Kalpa, ZDMG. 44, 489 ff. — 16 Ahnenkult 95 ff. 240 ff. — 17 BHANDARKAR, Rep. 1883.4. S. 30.

§ 8. Die spätere Litteratur. — An die Sūtren schliessen sich die »Nachträge« oder *Parīṣiṣṭas*, die in allen Schulen vorhanden gewesen zu sein scheinen und genauere Vorschriften über einzelne in den Sūtren nur ange-deutete Dinge (z. B. die *Paridhis* und deren Beschaffenheit) oder auch er-gänzende Bestimmungen über dort noch nicht verhandelte Gegenstände (wie *Grāhayajña*, *Teichweihe*, *Vāstupajana*) enthalten. Der Verfasser des aus vier *Adhyāyas* bestehenden *Āśvalāyana GP.*<sup>2</sup> erklärt in der Einleitung, das von seinem *Ācārya* absichtlich nicht gebilligte, was andere gesagt haben, und das von ihm gelehrt darstellen zu wollen. Nach einer Beschreibung des *karṭṛ* in § 1, seiner Kleidung, Haltung beginnt eine genaue Darstellung des *Sandhyā-vihī* (1, 2—7), die an die Vorschrift *Āśvalāyana's sandhyām upāṣita* (3, 7, 3) anknüpft. Das Kapitel über den *pārvaṇaḥ sthāṭipākaḥ* (1, 17) kann das Verhältnis des GP. zum Sūtra (1, 10) gut erläutern. Die Anfangsworte *atha pārvaṇaḥ sth.* sind in beiden gleich; die darauf folgende Vorschrift des P., dass am Voll-mondestage zu beginnen sei, steht nur im P., aber sie ergibt sich aus der Anordnung der beiden Sūtren 1, 3, 9. 10 im ĀSS. (Comm. zu 1, 3, 10), die ins P. herübergenommen sind und nun auf die allgemeine Vorschrift folgen. Eine solche Übereinstimmung zeigt sich auch sonst, wie beim *Pitṛmedha* (ĀGP. 3, 1 ff., Āsv.G. 4, 1 ff.), dessen Darstellung in beiden Texten teilweise wörtlich gleichlautet. Ferner ist ĀGP. 4, 11 ff. — *Adbhutaabr.* § 2 ff. (bei WEBER). Von andern P. ist veröffentlicht das *Gobhilasamgrahapariṣiṣṭa*, das eine Ergänzung zu *Gobhila* und zur *Grhyalitteratur* überhaupt ist. Trotz seines Ansehens in der späteren Litteratur, die *Gobhilaputra* als seinen Autor nennt, ist es eine spätere, *Nārāyaṇa* noch nicht bekannte Kompilation. »Die Punkte, in welchen es die Gesetze des *Grhyasūtra* ergänzt, zeigen mehr den Charakter der *Vidhānalitteratur* (Zauberbestimmungen) als den wirklich echter *addenda* zum Buch der *Haussitte* der *Sāmavedin* aus alter Zeit. Augenblicklicher direkter Einfluss wird den untergeordneten Handlungen zugeschrieben; Verstösse gegen die äusserlichsten Regeln werden dadurch abschreckend gemacht, dass man Krankheit, Unglück und Tod als ihre Folge bezeichnet<sup>3</sup>.« Es zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster (1, 2—33<sup>a</sup>) mystisches über das Feuer (Namen, Zungen u. s. w. *Agnis*) enthält, deren zweiter in ganz ungeführtem Anschluss an das *Grhyaritual* Nachträge zu verschiedenen Bestimmungen der *Grhyas* liefert, z. B. ein Kapitel über Konstruktion der Opferschnur, einen Vers über die Haartracht der verschiedenen Familien, über das *Śrāddha* u. s. w. Da das GSP. sich nicht ausschliesslich an *Gobhila* anlehnt, noch auf ihn beschränkt, ist der Gedanke ausgesprochen worden, dass das ursprüngliche Werk eine kompendienartige Zusammenfassung der *Grhya* überhaupt war, mit Bestim-mungen, die in ihren Grundzügen Gemeingut aller waren, dann aber vervoll-ständigt, modificirt und schliesslich mehr an *Gobhila* angelehnt wurden<sup>4</sup>. Eng mit dem *Samgraha* zusammen hängt der *Karmapradīpa*, *Sāmagrhya*- oder *Chāndogya-grhyapariṣiṣṭa*<sup>5</sup>, dem *Kātyāyana* des weissen *Yajurveda* zugeschrie-ben<sup>6</sup>. Von den Kommentaren wird er verschieden, bald als *karmapradīpa*, *grhyāntaram*, *tathā cōktam*, auch als *chāndogapariṣiṣṭa*<sup>7</sup>, *Gobhilasamṛti*,

Kātyāyanasṃṛti<sup>8</sup>, meist aber als Kātyāyana citirt. Grhyasaṃgraha und Kṛpādīpa behandeln dieselben Gegenstände, zwar unabhängig voneinander, aber andererseits stimmen sie in ganzen Slokas und zwar wörtlich überein. Während BLOOMFIELD und SCHRAIER den Karmaṇḍapīpa für jünger als den Saṃgraha halten, weist KNAUER<sup>9</sup> diesem ein viel geringeres Alter zu und sieht in dem Kp ein unvollständiges Konglomerat, dessen Name und erster Vers erst später zugefügt sei. Von andern Paṇiṣṭas sind (teilweise nur aus Citaten bekannt) das des Sāṅkhāyana<sup>10</sup>, ein bahvṛcagṛhyapaṇiṣṭa, Vājasaneyin (Yajñapāśva<sup>11</sup> und Paṇiṣṭanigama) Bhāradvāja, Baudhāyana, Maitrāyaṇīya<sup>12</sup>, Mānava, Kāthaka, Cārāyaṇīya, Laugākṣi, das Devapāla, Brāhmanabala, vielleicht auch noch Hemādri vorgelegen hat<sup>13</sup>.

Von grosser Wichtigkeit für das praktische Verständnis der Opfer sind die *Prayogas* (Manuale) und *Paddhatis* (Grundrisse). Diese Prayogas, von deren grosser Zahl die Handschriftenverzeichnisse wie BURNELLS Tanjore Cat. fol. 23<sup>b</sup> ff. eine Vorstellung geben, beschreiben genau den Gang der einzelnen Opfer und die Funktionen einzelner Priestergruppen im Anschluss an ihre Schulen, nicht in der systematischen Weise der Sūtren, sondern in Rücksicht auf praktische Ausführung. Sie gehören in ihrer gegenwärtigen Gestalt der späteren Zeit an, aber die erste Abfassung solcher Schriften wird nicht im Anschluss an die wissenschaftliche Darstellung, sondern aus der Praxis heraus zu denken sein. »We cannot indeed confidently maintain,« sagt THIBAUT<sup>14</sup>, »that [in the time immediately following on the composition of the chief brāhmaṇa's] already books of the nature of the Kalpasūtra's or Prayoga's existed, but at any rate there must have existed from the outset a full and circumstantial oral tradition referring to the proper performance of the sacrifices«. Die komplizierte Natur der Opfer aber, welche die Brāhmaṇas kennen, und zwar in genauer Übereinstimmung mit den Sūtren<sup>15</sup>, macht es wenigstens wahrscheinlich, dass in jener Zeit auch Aufzeichnungen des Details stattfanden und zwar vor der systematischen Bearbeitung des Stoffes in Sūtren, die zum Auswendiglernen dienten und praktische Darstellungen eher entbehrlich machten. Wenn dennoch die Bedürfnisse der späteren Zeit solche Prayogas in umfangreicher Weise herbeiführten, werden solche auch in alter Zeit voraussetzen und die gegenwärtigen Traktate nur als Nachkommen einer an sich alten Literaturgattung anzusehen sein<sup>16</sup>. Wir haben Prayogas der verschiedenen Schulen, für die Śrautas wie für die Grhyas. Die ersteren können wir in zwei Gruppen teilen, je nachdem sie für ganze Priestergruppen oder nur für einzelne Teilnehmer an den Ceremonien, wie den Maitrāvaruṇa, Neṣṭṛ, Yajñanāna u. s. w. bestimmt sind<sup>17</sup> und zwar sind für jedes Opfer besondere Rituale vorhanden. Von grösserem Wert als die einzelne Priester bertückichtigenden Schriften sind die, welche die Funktionen ganzer Gruppen, der Hotṛ's, Udgātṛ's, Adhvaryu's beschreiben. Das ganze Drama eines Opfers scheinen nur wenige zu schildern. Von solchen kenne ich nur eins zum Neu- und Vollmondopfer<sup>18</sup> und ein sehr ausführliches zum Agniṣṭoma<sup>19</sup> von Rudradeva nach Baudhāyana für einen Āśvalāyanaśākhin Yajñanāna<sup>20</sup>, das die Adhvaryu's, Brahman, Yajñanāna und Patnī behandelt<sup>21</sup> und sich zur Grundlage einer Darstellung des Agniṣṭoma besonders eignen würde. Dazu kommen noch andere Schriften, wie Prayogadīpikās, Prayogavṛttis u. s. w.

Zu diesen dem Verständnis des Ceremoniells und seiner praktischen Ausführung dienenden Werken kommen andere Hilfsmittel, wie Sammlungen von Mantras und Stotras für die Priester oder Priestergruppen bei bestimmten Opfern, z. B. eine Mantrasamhitā für den Hotṛ im Anschluss an Āśv.<sup>22</sup>, eine Agniṣṭomamantramālā für den Adhvaryu<sup>23</sup>; eine Sammlung der Stotras beim Agniṣṭoma<sup>24</sup>, beim Atirātra<sup>25</sup>, Vājapeya<sup>26</sup>, beim Puṇḍarikaopfer<sup>27</sup> u. s. w., Samm-



lungen von Praisas, wie den von Nārāyaṇa verfassten Hotākṣatpraiśādhyaṇya<sup>28</sup>, der zu Sāṅkhāyana gehört und 72 Praisas enthält<sup>29</sup>. Aus praktischen Bedürfnissen ist vielleicht auch die Zusammenstellung von Schulunterschieden, wie der *kayvāṇam vitesaḥ* bei der Darstellung des Vollmondsopfers und der Agni-ṣṭoma<sup>30</sup> entstanden. Wie zum Śrāuta-, existiren auch zum Grhyaritual Prayogas von z. T. grossem Umfange<sup>31</sup>. Verzeichnisse solcher Schriften finden sich in den Katalogen<sup>32</sup>; sie behandeln das gesammte Gebiet oder nur Teilgebiete der häuslichen Ceremonien und berühren sich zum Teil mit anderen Stoffen der Smṛti, weshalb ich bezüglich Halāyudha's Brāhmaṇasārvasva, Hemādriś u. s. w. auf JOLLY § 12 verweisen kann<sup>33</sup>. Von Sāyana verfasst ist der auf Āśvalāyana und Baudh. sich stützende *yajñatantrasaṁhita*<sup>34</sup>. Sehr vollständig ist der Prayogaratna (JOLLY S. 38) von Nārāyaṇa, Sohn Rāmeśvaras, den BURNELL „a very popular manual of the Samskāra's and domestic ceremonies, much used in the Marāṭha country“ nennt. Sein Sohn Nṛsiṃha hat ebenfalls ein Prayogaratna verfasst<sup>35</sup>. Wichtig ist ein aus ca. 368 Blättern<sup>36</sup> bestehendes Werk, die *baudhāyanasānirṇayoprayogamālā*, deren Verfasser sich *Paramēśvaraputra* *Ṛṇkatesābhīdha* nennt und sein Werk auf Grund des Jyotiṣśāstra, Dharmas, Kārikā Sūtra und Prayogas abgefasst zu haben erklärt und Nṛsiṃhadikṣitaguru im Eingang nennt. Er citirt u. a. Kumārasvāmin's Kārikā, Kālanirṇaya, Garga, Candrakāśa, Jaimini, Nārada, Nṛsiṃha, Pārijāta, Pāṭhinasi, Prayogasāra, Pracetas, Brhaspati, Marīci, Vasiṣṭha, Varāha, Vṛddhaparāśara, Śrīdhariya, Hārīta u. s. w. Von späteren Werken ist der 1611—12 geschriebene *Nirṇayasindhu*<sup>37</sup> Kamalākara's zu nennen und Anantadeva's (des Sohnes des Āpadeva und Enkels des Anantadeva) *Samskāraṅkaustubha*, wohl ein Teil von desselben Verfassers (§ 12 S. 40 von JOLLY besprochenen) Smṛtikaustubha aus etwas späterer Zeit.

Ausser diesen das ganze häusliche Leben umfassenden Schriften giebt es eine noch ungesichtete Masse verschiedener, z. T. in Indien publicirter Traktate<sup>38</sup>, Prayogas u. s. w., die einzelne Kapitel davon behandeln und verschiedenen Schulen zugehören, wie ein Aurdhvadehikaprayoga nach Āśv., nach dem SV., eine Aurdhvadehikakriyāpaddhati nach dem Weissen YV<sup>39</sup>, eine Antye-ṣṭīpikā zum SV. (Kauthumīya)<sup>40</sup>, ein Bahvṛcāhnika, Chandogāhnika u. s. w.<sup>41</sup>

Eine den Prayogas nahe verwandte Schriftgattung sind die *Paddhatis*, die ebenfalls das ganze Ritual ihrer Schulen oder einzelne Abschnitte<sup>42</sup> daraus behandeln, nur dass sie, wie mir scheint, sich mehr dem Gang der Sūtren anschliessen und deren Inhalt skizziren, als dem praktischen Zweck einer Opferhandlung dienen sollen. Auf Bhavadeva's Chandogapaddhati beruht z. T. COLCROFT, ehe die Sūtras bekannt wurden, lange massgebende Abhandlung „The religious ceremonies of the Hindus“<sup>43</sup>. Über andere Paddhatis sprechen die Herausgeber einzelner Grhyatexte. Sehr ausführlich sind die Grhyahandlungen nach Baudhāyana's Ritual in Keśavasvāmin's, Baudhāyanīya P. dargestellt, die EGG<sup>44</sup> eingehend analysirt hat. Zum Śrāutaritual ist von WEBER die sehr genaue, Kātyāyana folgende Paddhati von Yājñikadeva 1—5 publicirt worden; von der Paddhati zu Sāṅkh. von Viṣṇu (Nārāyaṇa), Sohn des Śrīpatiśarman hat PETERSON den die Abstammung des Verfassers behandelnden Anfang zum Somaopfer veröffentlicht<sup>45</sup>. Versificirte Darstellungen des Rituals sind die *Kārikāḥ*. Sie schliessen sich direkt an die Sūtren<sup>46</sup> oder, wie sie öfter selbst hervorheben, an ihnen vorliegende Paddhatis an. So ist die Iṣṭikārikā Lakṣmīdhara's<sup>47</sup> im Anschluss an Yājñikadeva's Paddhati entstanden; eine Kārikā zu Āp. beruht auf Kapardin und Dhūrtasvāmin<sup>48</sup>. Die älteste der Kārikās scheint die K. Bhaṭṭa Kumārilasvāmin's zu sein, die Jayanta und Naidhruva Nār. citirt<sup>49</sup>. Eine Kārikā zum „Bahvṛcagṛhya“, von Śākala verfasst, bespricht BURNELL<sup>50</sup>, indem er ihre Ähnlichkeit mit dem Sāmagṛhyapariśiṣṭa hervorhebt und in einer Vers 2 citirten Kārikā das oben erwähnte

Werk Kumārila's vermutet. Vor dem 13. Jahrhundert muss Trikaṇḍamaṇḍana Bhāskaramiśra gelebt haben, dessen Kārikā um ihrer Citate willen besondern Wert hat<sup>51</sup>. 1266 A. D. ist die Gṛhyakārikā oder Kātyagṛhyasūtraprayogavivṛtti Renukārya's entstanden, deren Inhalt EGGELENG Nr. 361 verzeichnet. Der Zeit vor dem 14. Jahrhundert gehörte vermutlich auch Gopāla, Verfasser von Prāyaścittakārikās nach Baudh. an<sup>52</sup>.

Von neueren Werken Indiens über das Ritual ist der dort herausgegebene<sup>53</sup>, von BOURQUIN übersetzte<sup>54</sup> Dharmasindhu zu erwähnen, den Ananta's Sohn Kāśinātha auf Grund des Kaustubha, Nirmayasindhu, Mādhava u. a. Śālivāhana 1712 (1790) verfasst hat, und das ebenfalls von BOURQUIN übersetzte und mit einem transskribirten Text versehene Brahmakarma<sup>55</sup> über die täglichen religiösen Pflichten der Brahmanen.

<sup>1</sup> Herausg. als Anhang zu dem *Āsv. GS.* p. 265 mit einer Inhaltsangabe (p. 42) ff. Eine andere Ausgabe (Puna 1885) verzeichnet KUNN, *I. OPh.* 3, S. 106. Der von Hemadri benutzte Text weicht von dem in der II. I. publicirten ab und da bedeutend ab. CALAND 138. — <sup>2</sup> Gobhilaputras *Gṛhyasamgraha* oder *Gṛhyasamgrahaparīṣiṣṭha* ed. <sup>3</sup> Bibl. Indica 1881 in der Ausgabe des Gobhilagṛhya p. 773 ff. <sup>4</sup> M. BLOOMFIELD, *ZDMG.* 35, 533—587. Berichtigungen und Nachträge dazu ib. S. 788. <sup>5</sup> ed. Śrīsatyanatasārman Uṣ 1891 Calc. — Die ed. Bibl. Ind. enthält ausserdem noch *Śrūddhakalpa*, *Śrūddhakalpaparīṣiṣṭha*, *raṇḍhyāṣūtra*, *mānasūtra*. [Als besonderes Werk existirt ein *mānasūtra* von Kātyāyana (WEBER, *Verr.* 1098. 1099. 1484)]. — <sup>6</sup> BLOOMFIELD, S. 534. — <sup>7</sup> KNACER II, 7. — <sup>8</sup> ed. <sup>9</sup> cf. GILDEMEISTER, *Bibliotheca Sanscrita* Nr. 447; <sup>10</sup> in *Sastrasamgraha* des Jīvananda Vidyāsāgara; <sup>11</sup> *Dharmasāstrasamgraha* Śaka 1805, Bombay; <sup>12</sup> ed. Dr. F. SCHRADER (I. *Prapāṭhaka* mit Auszügen aus dem Komm. des *Āśārka*), Halle 1889; <sup>13</sup> eine Ausgabe in bengal. Druck (Kātyāyana's *Smṛtiśāstra*) erwähnt bei BLOOMFIELD. *ZDMG.* 35, 535 Anm. Ein Komm. dazu existirt von *Āśārka* od. *Āśāditya*, Sohn des Cakradhara. — <sup>14</sup> WEBER, *IST.* I, 58, 239 *IG.* 93. — <sup>15</sup> SIMON, *Beiträge zur Kenntnis der ved. Schulen*, Kiel 1889, 55; EGGELENG, *Cat.* 595. — <sup>16</sup> SCHRADER, *I. c.* p. 3. — <sup>17</sup> I. c. p. 10 ff.; CALAND, *Ahnenkult* 113. — <sup>18</sup> AFFRECHT, *cat. cat.* — <sup>19</sup> EGGELENG 362; WEBER 261. — <sup>20</sup> CALAND 79. — <sup>21</sup> CALAND 68. — <sup>22</sup> *Arthasamgraha*, Benares 1882, p. III. — <sup>23</sup> *Nvollmondsopfer* 1879, VI ff. — <sup>24</sup> I. c. XV. — <sup>25</sup> Ein gutes Verzeichnis ausser bei BURNELL I. c. in BHANDARKAR's Report für 1882—83, Nr. 522—541, Bomb. 1884. — <sup>26</sup> p. XVI. — <sup>27</sup> EGGELENG, Nr. 398, identisch mit IIAGU Nr. 117 und Government Collection Calcutta Nr. 300 (nach einer von HOKRNLE erhaltenen Mittheilung seines Anfanges). — <sup>28</sup> Diese Verbindung von *Āśvalāyana* und Baudh. auch in Nr. 1450 bei WEBER, Verzeichnis. — <sup>29</sup> Dagegen nicht die Recitation der *Hotṛs* u. *Udgāṭṛs*. — <sup>30</sup> EGGELENG, Nr. 378, 379, in Puna herausgegeben: KUNN *I. OPh.* 2, 216 (2081). — <sup>31</sup> EGG. 422. — <sup>32</sup> I. c. 419, 420. *agniṣṭomasamān* Uṣ 2, 6. — <sup>33</sup> I. c. 403. — <sup>34</sup> I. c. 404 ff. — <sup>35</sup> Vgl. auch die *ṛeka* genannte Zusammenstellung von Maanren WEBER, *Verz.* 1507; BÜHLER, *Kaschmir Report* 37; App. I. — <sup>36</sup> WEBER, *Verz.* 111, 113, 114. — <sup>37</sup> Ein solches Werk scheint auch von dem Komm. zu *Saṅkha*. SS. vorausgesetzt zu werden. Er nennt (ed. I, p. 628) den *Veis tme śomāsah nprāceta paśhūa* und in obiger *Prāśasammlung* ist der Vers in der That ganz angeführt. — <sup>38</sup> EGGELENG 365, 366; WEBER, *Verz.* 250. — <sup>39</sup> BÜHLER's Rep. 37. — <sup>40</sup> Wie BURNELL, *Tanjore* 25<sup>b</sup> ff.; EGG. 468 ff. — <sup>41</sup> Über einen *Prayoga* zu Ap. u. zu Baudh. siehe SKRIJER, *Jatakarmān* 31, 33. — <sup>42</sup> EGG. 374—377. — <sup>43</sup> EGG. 478. — <sup>44</sup> Folio. *Bombay Śāke* 1808 (1886). — <sup>45</sup> Über Ausgaben u. a. EGG. Nr. 1585. — <sup>46</sup> Vgl. z. B. KUNN *I. OPh.* 3, S. 116; 4, 80 ff. 90; *Wiss. Jahresbericht über die morgenl. Studien* f. 1881, Nr. 228—240; BENDALL, *Cat. Brit. Mus.* p. 294, 457, 461, 463 u. s. w. — <sup>47</sup> EGG. 479 ff. — <sup>48</sup> CALAND 112. — <sup>49</sup> EGG. 454, 456. — <sup>50</sup> Vgl. EGG. 399: *Saptasomapaddhati* nach der *Maitr.* S. 401: *Paurāṇika Puruṣottama's Brahmatvapaddhati* für die *Udgāṭṛs*; 418: *Agniṣṭomapaddhati* für die *Hotṛs*. — <sup>51</sup> *Asiat. Res.* V. VII; *Life and Ess. II*, 141 ff. — <sup>52</sup> Nr. 293. — <sup>53</sup> *See. Rep.* 100; vgl. WEBER, *Verz.* 110; *Deccan Catalogue* Nr. 162 of 1880/81. — <sup>54</sup> BURNELL, *Tanj.* 14<sup>b</sup> „These Kār. simply versify the Sātras of *Āsv.*, which are often given nearly word for word“. — <sup>55</sup> WEBER, *Verz.* 243. — <sup>56</sup> EGG. 311. — <sup>57</sup> Vgl. oben S. 26; EGG. 258. — <sup>58</sup> *Tanjore* 14<sup>b</sup>. — <sup>59</sup> BHANDARKAR, *Rep.* für 1883—84, Bombay 1887, p. 27; EGG. 312; BURNELL, *Tanj.* 17<sup>b</sup>. — <sup>60</sup> BHAND. I. c. 26. — <sup>61</sup> *Wiss. Jahresber.* f. 1880, Nr. 163. — <sup>62</sup> Translated and comm. upon by Rev. A. BOURQUIN, *JBRA.* 15, Nr. 39. — <sup>63</sup> Paris 1884. Dazu die *Rec.* von WINDISCH, *LCBl.* 1886, 29. Mai, Spalte 1000.

Darstellungen des indischen Opfers geben: E. HADRY, die vedisch-brahm. Periode, Münster 1893; KITTEL, a tract on sacrifice, Mangalore 1872 (dazu WEBER, ISireifen, 3, 193); YAJÑESVARASURMAN'S Aryavidyasudhakarā, Bombay 1868; NAGESVARA SASTRI SOMANA und VIŠVANATHA SASTRI, Śrautapadārthanirvācna (nach laudh. für den Adhvaryu), Benares 1887 (Sep. aus dem Pandit, NS. vol. IV, 501 ff.); WEBER, Zur Kenntnis des ved. Opferrituals ISl. 10, 13; Episches im Veda-ritual, Berlin 1891. Andere Schriften sind s. l. angeführt.

## II. ABRISS DES INHALTS DER GRHYASŪTREN.

Die hier folgende Darstellung soll auf Grund dieser Quellen das indische Leben skizzieren und etwas abweichend von dem Gange der Grhyas mit den ersten Studien des menschlichen Lebens beginnen, um es bis zum Tode zu verfolgen. Fast jedes Kapitel würde zu einer erweiterten Darstellung sich eignen; sei es, dass man die einheimischen späteren Quellen herbeizieht oder allgemeinen Zusammenhängen nachgeht. Was in dieser Beziehung von HAAS-WEBER, L. v. SCHROEDER, WINTERNITZ, in jener von CALAND geleistet ist, dürfte als Vorbild anzusehen sein. Bei der Beschreibung des oft behandelten Hochzeitsrituals habe ich mich kurz fassen zu können geglaubt. Der Notwendigkeit, die Quellen getrennt zu halten, ist nach Möglichkeit durch Citate Rechnung getragen worden. Die Verse hinzuzufügen, wie in meinem NVollmondopfer geschehen ist, war nicht thunlich. OLDENBERG'S Synoptical survey of the contents of the Grhyasūtras SBE. 30, 299 ff. bin ich zu Dank verpflichtet.

Das Leben des einzelnen Menschen wird in seinen wichtigeren Abschnitten von Samskāras, Weißen oder Sakramenten begleitet, von denen das Vaih. GS., das mutmasslich jüngste der Grhyas, (wie Gaut.) vierzig unterscheidet. Die der ersten, die *śārīrāḥ samskārah*, welche vom Niṣeka bis zum Pūṇigrahaṇa reichen, sind achtzehn an Zahl, nach andern spätern Texten, wie Samskāra Kaustubha, (die im Einzelnen nicht ganz mit der im VGS. gegebenen Aufzählung übereinstimmen), sechzehn oder dreizehn<sup>1</sup>. Die GSS. beginnen, vom Vaih. abgesehen, ihre Darstellung nicht schon mit dem niṣeka, ṛtusamgamana, garbhādhāna, sondern erst mit dem pumsavana, »der Manneszeugung«, und nur Āśv. (wie Saunaka<sup>2</sup>) nennt das garbhalambhana (und anavalobhana, vgl. § 10), bezüglich dessen er auf die Upaniṣad verweist. Indess beschreibt Pār. in einem bei STENZLER weggelassenen, weil vom Kommentar nicht erklärten Kapitel, das SPEIJER l. c. in zwei Versionen herausgegeben hat, auch das ṛtusamgamana und garbhādhāna. Die andern 22 Samskāras sind die Opfer. Dem Grhyaritual gehört an das tägliche Opfer (mahūyujña) und die 7 pākayajñas<sup>3</sup>, dem Śrautaritual die 7 Haviryajñas und die 7 Somasamsthās. Als Pākayajñas gelten nach Gautamas Ansicht (8, 18): 1. aṣṭakā, 2. pūrvaṇa, 3. śrāddha, 4. śrāvāṇī, 5. āgrahāyaṇī, 6. caitrī, 7. āsvayujī; als Haviryajñasamsthās: 1. agnyādheya, 2. agnihotra, 3. darśapūṇamāsa, 4. āgrayaneṣṭi, 5. cātumnāśya, 6. nirūḍhapasubandha, 7. sautrāmaṇī; als Somasamsthās: 1. agniṣṭoma, 2. atyagniṣṭoma, 3. ukthya, 4. ṣoḍaśin, 5. vājapeya, 6. atirātra, 7. aptoryāma; doch giebt es für die erste und zweite Gruppe auch eine etwas andere Einteilung, wozu M. MÜLLER l. c. zu vergleichen ist (JOLLY, Grundriss § 56).

<sup>1</sup> SPEIJER, Jatakarma 25. 26. — <sup>2</sup> BÜHLER, JASB. 35, 149 ff. — J. M. MÜLLER, ZDMG. 9, I, XXIII, SHE. 30, 358; OLDENBERG SHE. 29, p. 15, Anm.; 30, XXIV; WEBER, ISl. 10, 326 ff.

§ 9. Pumsavana, die Ceremonie zur Erzielung eines Sohnes. Als Zeitpunkt dafür wird der dritte Monat der Schwangerschaft angegeben (Gobh. 2, 6, 1; Kh. 2, 2, 17; Hir. 2, 2, 2); von Pāraskara der zweite oder dritte Monat,

»siehe das Kind sich bewegt« (1, 14, 1. 2); von Āp. die Zeit, wo die Schwangerschaft sichtbar wird (14, 9), von Vaikh. 3, 11 der vierte Monat. Die Ceremonie geht unter dem Sternbild Tisya (Āśv. 1, 13, 2; Āp. 14, 9), Puṣya oder Śra-vaṇa (Ś. 1, 20, 1) vor sich. Hir. verlangt nur allgemein einen Tag unter einem glückbedeutenden Sternbild der lichten Monatshälfte (2, 2, 2) und Pār. schreibt einen Tag vor, an dem der Mond mit einem männlichen Sternbild in Konjunktion tritt (1, 14, 2).

Am Morgen setzt sich die Frau gebadet und mit einem neuen Gewande (Pār. 1, 14, 3; Kh. 2, 2, 18) angethan mit dem Gesicht nach Osten auf Darbhagras nieder, dessen Spitzen nach N. gerichtet sind. Der Gatte steht dahinter und berührt ihren unbedeckten Nabel mit der rechten Hand mit dem Spruch »Mitra-Varuna, die beiden Männer« (MBr. I, 4, 8; Gobh. 2, 6, 3; Kh. 2, 2, 19). Hir. weicht erheblich ab. Nach einer Reihe von Darbringungen, Speisung von Brahmanen und Glückwünschen von ihrer Seite, lässt er die Frau, gebadet und geschmückt, nach einer Unterredung mit einem Brahmanen hinter dem Feuer mit dem Gesicht nach O. in einem runden Hause Platz nehmen und legt in ihre Rechte mit den Worten: »du bist ein Stier« ein Gerstenkorn. Um dieses zwei Senfkörner oder Bohnen mit »Hoden seid ihr« und einen Tropfen saurer Milch. Das lässt er sie essen, Wasser nippen, dann berührt er ihren Leib mit »mit diesen zehn u. s. w.« (2, 2, 2—5). Ähnlich Āśv. 1, 13, 2, der saure Milch einer Kuh, die ein gleichfarbiges Kalb hat, vorschreibt. Nachdem sie gefastet hat, lässt er sie darin zwei Bohnen und ein Gerstenkorn (Anspielung auf die männlichen Geschlechtsteile) essen. Er fragt: »was trinkst du?« »Manneszeugung«, antwortet sie. So genießt sie drei Handvoll. Weiters das gebräuchlichste Mittel zur Sohneserzielung ist der auf einem Mühlstein zerstoßene Schoss eines Nyagrodhasbaumes. Nach Gobh. 2, 6, 6 kauft er um  $3 > 7$  Gerstenkörner oder Bohnen (die nach dem Komm. auf die Wurzeln des Baumes geworfen oder dem Baumbesitzer gegeben werden), einen Nyagrodhaschoss, der auf beiden Seiten Früchte hat und von Würmern nicht berührt ist. Nach Āp. soll er von einem nach O. oder N. gerichteten Nyagrodhazweig sein. Auch dieser Zweig mit seinen Früchten hat symbolische Bedeutung (vgl. Āp. 14, 10). Anstelle des Nyagrodhaschosses tritt bei einigen ein Kusadorn und Somaschoss (Pār. 1, 14, 4; Śākh. 1, 20, 3) oder auch ein Span von der dem Feuer ausgesetzten Seite des Yūpa (Ś. 1. c. Hir. 2, 2, 6) oder die in der Juhū nach dem Opfer zurückgebliebene Neige (Ś. 1, 20, 4) oder eine Seidenraupe (Hir. 2, 2, 6). Ein Mahlstein wird gewaschen und hierauf der Nyagrodhaspross pulverisirt, nach Pār. nachts (I, 14, 3). Die Ansichten darüber, wer dies thun soll, sind verschieden. Nach Āp. 14, 11 ein noch nicht mannbares Mädchen, nach Gobh. 2, 6, 9 ein »Schüler« (brahmacārin) oder eine gelübdelbende Gattin (vratavati), ein nomineller Brahmane (brahmapandhu) oder ein Mädchen. (KNAUER hat l. c. diesen Alternativen einen besonders Sinn beizulegen gesucht.) Sonst ist es der Gatte. Dieser gemahlene Stoff wird der Frau mit dem Daumen oder mit Daumen und Ringfinger, eventuell unter Hersagung von Sprüchen, in das rechte Nasenloch gesteckt. Während der Zeit liegt oder sitzt die Frau hinter dem Feuer mit dem Gesicht nach Osten. Von wesentlicheren Abweichungen sei noch erwähnt, dass Pāraskara 1, 14, 5 noch vorschreibt »Schildkröten-galle« (nach dem Komm. eine Schlüssel mit Wasser) der Frau in den Schooss zu stellen, wenn er den Sohn stark wünscht und dazu den Vers, der den Viṣṇuschritten vorhergeht, V. Ś. 12, 4 im Vikritmetrum herausagen. Āśvalāyana lässt im Schatten eines runden Gemaches (Hauses) in das rechte Nasenloch ein frisches Kraut (Komm. Saft einer Dürvpflanze) bringen, wozu einige zwei bestimmte Sprüche (s. STENZLER und OLDENBERG zur Stelle) vorschreiben.

§ 10. Verhinderung einer Fehlgeburt. — Hir. schreibt für den Fall, dass die Frau abortiren sollte, vor, dreimal mit ihrer feuchten rechten Hand oberhalb des Nabels aufwärts zu streichen und dabei den Spruch: »Hinweg, nicht herwärts binde Tvaṣṭr dich u. s. w.« zu sagen (2, 2, 7). Eine Ceremonie von allgemeinerer Gültigkeit enthält Sāṅkh. (1, 21). Nach ihm findet im vierten Monat das sogen. *garbharakṣaya* »die Fruchtbehütung« statt. Es wird ein *sthālipāka* gekocht, davon mit den RV.-versen 10, 162 sechsmal geopfert und darauf mit den Versen des folgenden Liedes 10, 163 ihre Glieder mit Butter gesalbt. Auch Āśv. gedenkt dieser Ceremonie (von ihm Anavalobhana — nach Nārāyaṇa gleich Anavalopana — genannt) und verweist auf die Upaniṣad. (CALAND, WZKM. 8, 370. Der Komm. zu Āśv. 1, 13, 5ff. bezieht die vom Pumsavana handelnde Stelle auf das Anavalobhana).

§ 11. Simantonnayana. — Die Scheitelschlichtung wird bei der ersten Schwangerschaft ausgeführt (S. 1, 22, 1; Pār. 1, 15, 3; G. 2, 7, 1; Hir. 2, 1, 1; Āp. 14, 1) und wirkt für alle folgenden; nur die Kommentare zu Pār. (STENZLERS Anm.) sprechen eine andere Meinung aus. Das Simantonnayana folgt bei der Mehrzahl der Grhyas dem Pumsavana, nur bei Āp. Hir. ist es umgekehrt. Die Zeit ist nach Āśv., Hir., Āp. der vierte, nach G. der vierte, sechste oder achte, nach Kh. der vierte oder sechste, nach Pār. der sechste oder achte, nach Ś. der siebente, nach Vaikh. der achte Monat. Hir. 2, 1, 2 und Āśv. 1, 14, 2 schreiben noch die lichte Monatshälfte, Ś. 1, 22, 6; Āśv. 1, 14, 2; Pār. 1, 15, 2 ein männliches Nakṣatra vor, Ś. sogar männliche Geräte. Im Einzelnen haben die Sūtras sehr viele Abweichungen von einander. Āp. 1, 14, 2; Hir. 2, 1, 3 speisen Brahmanen und veranlassen sie zu Glückwünschen. Nach einem Bade nimmt die Frau, in ein neues Gewand gekleidet, hinter dem Feuer Platz (in einem Rundgemach nach Hir. 2, 1, 3) auf einem bequemen Sitz (bhadrapiṭha P. 1, 15, 4) und während sie ihren Gatten anfasst, opfert dieser Spenden mit den Mahāvīhrtis. Hierauf folgt das Kochen eines *sthālipāka* oder eines Bohnenmuses mit einer Reihe weiterer Darbringungen (Ś.) Zur Scheitelschlichtung werden verschiedene Utensilien verwendet. Allgemein gebraucht wird eine mit drei weissen Flecken versehene Stachel eines Stachelschweines (Ś. 1, 22, 8; Ā. 1, 14, 4; P. 1, 15, 4 etc.); ferner eine Darbhānadel (Ś. 1, 22, 8), drei Bündel Kuśagra (Ā. 1, 14, 4), drei Darbhābüschel (P. 1, 15, 4; G. 2, 7, 4; Āp. 14, 3), ein Viratarastecken (P. 1, 15, 4; G. 2, 7, 6), eine »volle Spindel« (P. 1, 15, 4; 2, 7, 7); all diese Dinge entweder nacheinander oder, je nach dem Sūtraverfasser, in Auswahl. Hierzu kommt noch bei allen ein Zweig mit unreifen Udumbarafrüchten in grader Zahl, den der Gatte bei einigen in der Hand zu halten scheint (Ś. 1, 22, 8; Hir. 2, 1, 3), nur bei Pār. 1, 15, 4; Āśv. 1, 14, 4 wird er wie die andern Gegenstände zur Schlichtung verwendet. Diese Früchte werden nach der Scheitelziehung (Ś. 1, 22, 10; P. 1, 15, 6) oder bald (G. 2, 7, 4) an einer dreifachen Schnur der Gattin umgebunden (Ś. 1, 22, 10; P. 1, 15, 6; G. 2, 7, 4). In Abweichung davon schreibt am Ende der Ceremonie Āp. (14, 7) vor, ihr »grünende Gerstenkörner« anzubinden. Das Ziehen des Scheitels (un + nī, vi + nī, vy + ūh) geschieht von der Mitte aus nach oben; dreimal oder viermal mit Anwendung der Mahāvīhrtis; am umständlichsten bei Pār. und G. mit den genannten Utensilien. Hierauf heisst er zwei oder mehr Lautenspieler singen; »singt« (Āp. 14, 4) oder »besingt den König oder wer sonst mächtiger ist« (Ś. 1, 22, 11; Pār. 1, 15, 7); oder »besingt den König Soma« (Āśv. 1, 14, 6). Das fehlt Hir., G. Pār. sagt (1, 15, 8), dass »bei einigen« eine bestimmte Gāthā vorgeschrieben ist: »Soma ist unser König u. s. w.«, wobei er am Schlusse den Namen des Flusses nennt, an dem sie wohnen. Wir finden diesen Vers bei

Āsv. 1, 14, 7; Hir. 2, 1, 3 (wo ihn der Gatte sagt); Āp. 14, 5. Der letztere erwähnt zwei Verse; der erste sei bei den Śalvas üblich, der andere (Soma ist unser König) bei Brāhmanas. G., der die Lautenspieler nicht nennt, lässt Brahmanenfrauen an deren Stelle treten, die am Ende der Ceremonie zu der Gattin sich setzen und ihr glückverheissende Worte sagen, »Mutter von Helden«, »Mutter lebender Söhne«, »Frau eines lebenden Gatten« (2, 7, 12). Auch andere Gebräuche werden bekannt gewesen sein. Āsv. 1, 14, 8 sagt wenigstens, dass man thun solle, was immer alte Brahmanenfrauen, deren Mann und Kinder leben, sagen. Verzeichnet sei noch, dass Ś. 1, 22, 13 ff. vorschreibt, unenthülstes Korn in ein Gefäss mit Wasser zu werfen, davon die Gattin unter Hersagung von RV.-Versen trinken zu lassen und schliesslich ihren Leib zu berühren. Hierauf soll sie fröhlich singen (16) und sie darf nach Belieben sich reich mit Gold schmücken. Bei Gobh. wird nach der Scheitelziehung ein Śthālipāka aus Reis und Sesam, mit Ājya bedeckt, gekocht. Den lässt er sie ansehen: »Was siehst du?« »Nachkommen« erwirkt sie. (Siehe eine ähnliche Frage beim Pumsavana oben S. 42.) Das Gericht isst sie selbst und nachher setzen sich die Frauen zu ihr. Am Ende der Ceremonie muss sie nach Āp. 14, 7 schweigen, bis die Sterne sichtbar werden; geschieht dies, so geht sie nach O. oder N., berührt ein Kalb, flüstert die Vyāhrti und darf wieder reden. Nach Ś. 1, 22, 18; Āsv. 1, 14, 9 ist ein Stier der Opferlohn. Pār. 1, 15, 9 schreibt Speisung der Brahmanen vor. Wenn eine Frau gebiert vor dieser Scheitelschlichtung, so wird ihr zehn Tage nach der Geburt das Knäblein auf den Schooss gesetzt und nach einer Darbringung mit den Mahāvvyāhrtis findet das Opfer (des Śimantonnayana) in früherer Weise statt (Ś. 5, 7).

§ 12. Soṣyantiḥoma, kṣipraprasavana. Entbindung. — Der Ort, wo die Frau entbunden werden soll, wird zur Abwehr der Rakṣas gesalbt. Zu diesem Zweck werden die Wurzeln der Kākātānī, Macakacātānī, Koṣātakī, Bṛhaṭī, Kūlakṛitakā gestampft (Ś. 1, 23), nach Vaikh. wird gerüchert (3, 14).

Wenn die Entbindung eintritt, zu der nach Vaikh. 3, 14 drei bis vier kundige Frauen zugezogen werden, umstreut er das Feuer und opfert zwei Spenden mit Mbrāhm. 1, 5, 6, 7 (G. 2, 7, 14). Nach Pār. (1, 16, 1) besprengt er die Gebärende mit Wasser unter Hersagung von VS. 8, 28. Ausführlicher ist Āp.: »Mir einer noch ungebrauchten Schale schöpft er Wasser in der Richtung der Strömung, legt zu Flüssen der Frau eine Tūryantipflanze, berührt sie mit einem Spruch am Kopf und besprengt sie unter Sprüchen mit dem Wasser« (14, 14). Hir. 2, 2, 8 lässt zu ihren Häupten den Wassertopf, zu Füßen die Tūryantipflanze (ebenso Vaikh. 3, 14) niederlegen, dann ihren Leib berühren und mit dem Spruch: »wie der Wind weht« abwärts streichen. Eine Anzahl Vorschriften zur Erleichterung der Entbindung giebt Kauś. 33. Vier Muñjahalme legt er auf den Kopf der Schwangeren mit den Spitzen nach Osten, vier Rohrstengel mit den Spitzen nach Westen. Wenn sie brechen, bedeutet das Gefahr für das Leben. Mit lauem Wasser wäscht er sie von der rechten Haarlocke an u. s. w. (Man vergleiche die Verse RV. 5, 78, 7—9.)

Nachgebur. Beim Abgehen der Nachgebur. sagt er AV. 1, 11, 4 (Pār. 1, 16, 2). Sollte sie nicht abgehen, so soll er die Frau mit ebensolchem Wasser, wie es eben geschöpft ist, unter Hersagung zwei weiterer Sprüche besprengen (Āp. 14, 15; Hir. 2, 3, 3). Wenn das Kind abgeht oder bald nach der Geburt stirbt, sind besondere Ceremonien nach Kauś. 34, 3 ff. zu verrichten.

§ 13. Sūtikāgni. Wöchnerinfer. — An der Thür des Sūtikāgrha ist ein besonderes Feuer aufzustellen (Ś. 1, 25, 4; Pār. 1, 16, 23; Vaikh. 3, 15, 18; Hir. 2, 3, 4; Āp. Sr. 9, 3, 21) und dafür das Aupāsanafeuer zu entfernen. Nach



Vaikh. 3, 18 sind alle Handlungen darin zu vollziehen. Nach Hir. (2, 3, 5) dient es nur zum Wärmen (von Kapālas, s. den sehr ausführlichen Komm. zu 4, 5) und zum Rütchern des Kindes. Das geschieht mit Körnern, die mit Senf gemischt sind; und mit Sprüchen, die eine Verwünschung verschiedener mit Namen genannter Dämonen enthalten, wirft er diese Körner Mantra für Mantra ins Feuer. Pār. schreibt vor (1, 16, 23), dass er bis zum Aufstehen der Frau, also bis zum zehnten Tage, Tag für Tag zur Dämmerungszeit früh und abends Senf mit Reiskörnern opfern soll und Āp. 15, 6, 7 lässt ihn nicht nur bis zum zehnten Tage selbst opfern, sondern auch (die Würter) anweisen: »so oft ihr eintretet, streuet leise in das Feuer«. Der Glaube an Gefahr bringende Dämonen findet in den grossen Gefahren, mit denen das Leben der Wüchnerin gerade in diesen Tagen umgeben ist, seine natürliche Erklärung. Jedesmal wäscht er die Hände und berührt die Erde mit dem Spruch: »dein Herz, o schöngescheitelte« u. s. w. (Hir. 2, 3, 8). Am zwölften Tage, nachdem Mutter und Kind das Reinigungsbad genommen haben und das Haus gereinigt ist, schafft man das Wüchnerinfeuer wieder fort (mitsamt den Geräten) und der Aupāsana tritt wieder in Funktion, an dem eine Anzahl Spenden, nach Hir. zwölf, nach einigen dreizehn geopfert werden.

Litt.: OLDENBERG, Rel. des Veda 337 ff. (wo weitere Literaturangaben); VON BRADKE, Theol. L.-Z. 20, 585.

§ 14. Jātakarman (jātakṛtya, vardhāpana). — Wir können vier Ceremonien unterscheiden, das Āyusya, »die Belegung«, das Medhājanana »Verstandgebung«, das Stanapratiḍhāna, »das Darreichen der Brust«, und das Nāmakarāṇa, »Namengebung«. Die Ceremonien gelten nur für Knaben (Komm. zu H. 2, 4, 5); nach manchen auch für Mädchen, nur unter Wegfall der Sprüche (Āśv. 1, 15, 1.10). Die ersten beiden Handlungen werden unmittelbar nach der Geburt vollzogen. Pār. 1, 16, 3 sagt »ehe die Nabelschnur abgeschnitten ist«, Āśv. 1, 15, 1 »ehe der Knabe von andern berührt wird« (vgl. auch Manu II, 29) und G. 2, 7, 17 lässt den Vater, wenn ihm die Geburt des Kindes gemeldet wird, rufen: »wartet mit dem Abschneiden des Nabels und dem Darreichen der Brust«. Kh. 2, 2, 32. Pār. stellt im Gegensatz zu anderen das Medhājanana dem Āyusya voran (1, 16, 3).

1. Āyusya und Prāśana. Nach S. 1, 24, 1 atmet der Vater auf dem neugeborenen Kinde dreimal aus und ein mit den Worten: »mit der Rcatme ein u. s. w.« Hierauf wird Butter mit Honig und saure Milch mit Wasser zusammengegossen oder Reis und Gerste zusammengemahlen und der Knabe dreimal mit Hilfe eines goldenen Gegenstandes gespeist, »Honigspeise reiche ich dir u. s. w.« bis zu den Worten »lebe hundert Herbste in dieser Welt N. N.« wird dabei gesagt und damit zum ersten Male der Name genannt. Nach Māṇḍūkya stösst man noch schwarzweisse und rote Haare eines schwarzen Stieres, mischt sie jenen vier Substanzen bei und lässt viermal essen. P. 1, 16, 6 ist ausführlicher. Zuerst flüstert der Vater über dem Nabel oder dem rechten Ohr einige auf langes Leben bezügliche Sprüche (»Agni ist lebensvoll u. s. w.«) und, wenn er ihm hohes Alter wünscht, streichelt er ihn mit dem sog. Vātsapraliede (RV. X, 45; VS. 12, 18 ff.). Dann stellt er fünf Brahmanen nach den fünf Gegenden auf, welche der Reihe nach sagen »prāṇa«, »vyāna«, »apāna« u. s. w. (vgl. M. MÜLLER, SBE. 15, 94 und SPEIJER 66). Findet der Vater keine Brahmanen, so thut er dies selbst, indem er um das Kind Himmelsgegend für Himmelsgegend herumgeht. (16 ff.) Die Gegend, in der das Kind geboren ist, bespricht er mit dem Mantra: »ich kenne, o Erde u. s. w.« und dann berührt er das Kind mit den (auch an anderer Stelle gebrauchten) Worten: »sei ein Stein, sei eine Axt u. s. w.« (S. Br. 14, 9, 4, 26). Sehr kurz sind Āśv. und G., welche das »Beatmen« des Kindes

nicht kennen. Abweichend Hir. 2, 3, 2, welcher nach der Geburt auf einen Stein eine Axt und darauf Gold legen lässt und nachdem man diese so umgekehrt hat, dass der Stein oben liegt, wird der Knabe darüber gehalten (ebenso Vaikh. 3, 14) und mit Segenswünschen für sein Leben angeredet: »sei ein Stein, eine Axt u. s. w.« Hierauf folgt die oben beschriebene Räucherung.

2. Medhājanana. Sehr kurz ist Āsv. 1, 15, 2. Er schreibt vor (das Gesicht) über das Ohr des Kindes zu beugen und zu flüstern: »Weisheit gebe dir Gott Savitr u. s. w.«; darauf folgt, unter Berührung der Schultern, der Spruch »sei ein Stein u. s. w.« und die Namengebung (siehe viele einzelne Abweichungen bei SREJER 59). Nach Ś. 1, 24, 9. 10 wird »Verstand« dadurch bewirkt, dass man dreimal in das r. Ohr des Kindes das Wort: »Sprache« sagt und dann den Spruch: »die göttliche Sprache, mit dem Geiste sich vereinigend u. s. w.« recitirt. Bei andern ist mit der Ceremonie eine Speisung des Kindes verbunden. G. 2, 7, 20 lässt ebenso (wie beim Āyusya) Butter essen oder nimmt sie mit einem goldenen Gefäss, opfert sie in den Mund des Knaben mit dem Verse: »Verstand mögen dir Mitra-Varuṇa geben« u. s. w. Ebenso oder nur unerheblich anders Kh. 2, 2, 34. P. 1, 16, 4, der mit dem vierten, goldbesteckten Finger Honig und Butter oder nur Butter zu essen geben lässt; H. 2, 3, 9. Āp. 15, 4 (siehe auch Ś. Br. 14, 9, 4, 25, Br. Up. 6, 4, 24 ff.). Wesentlicher als durch die Handlungen, weichen die Sūtra's von einander durch die Sprüche ab.

3. Das Baden und Darreichen der Brust. — Nach der »Verstandes-erzeugung« befiehlt er (G. 2, 7, 22), »schneidet die Nabelschnur ab« und »reichet die Brust«. H. 2, 3, 10. Vaikh. 3, 15 lassen den Knaben mit lauwarmem Wasser baden und die Sprüche sagen: »ich löse dich von Kṣetri, von Nirṛti u. s. w.« Dann setzt der Vater ihn auf den Schooss der Mutter, wäscht erst die rechte Brust und lässt ihn trinken, dann die linke. P. 1, 16, 19—21. Āp. 15, 4. Letzterer schreibt noch vor, dem Knaben nach dem Bade mit einem messingnen Gefäss gesprenkelte Butter zu geben, den Rest mit Wasser zu mischen und alles im Kuhstall auszugießen. Alle drei (Āp. P. H.) verzeichnen noch den Gebrauch, nach der ersten Brustreichung zu Häupten der Frau verdeckt einen Wasserkrug hinzusetzen und sie mit einem Spruch dem Schutz der Wasser anzuvertrauen. »Wachet, o Wasser, im Hause. Wie ihr unter den Göttern wachet, so wachet über der Frau, die einen guten Sohn hat« (P. H.). Nur bei Ś. 1, 24, 11 finde ich den Brauch, nach dem medhājanana Gold mit einem Hanffaden an seine (ihre?) rechte Hand zu binden, bis die Mutter aufsteht, und es danach, nach dem zehnten Tage, entweder Brahmanen zu geben oder es sich selbst zu nehmen. Wenn das Jātakarman zur rechten Zeit verstumt worden ist, ist es nachzuholen. Ś. 5, 7.

Litt. SREJER, Jātakarman, Leiden 1872 (geht ausführlich auf Paddh. und Comm. ein).

§ 15. Nāmakarana, nāmadheyakarana. Namengebung. — Das Kind erhält zwei Namen (H. 2, 4, 12), einen geheimen, den nur Vater und Mutter wissen, und einen für gewöhnlichen Gebrauch. Das »guhyaṇ nāma« ist eine alte und auch dem RV. sowie den Brāhmana's bekannte Sitte und bezweckt seinen Träger vor Zauber zu schützen, da Zauber erst durch Verbindung mit dem Namen wirksam wird (WEBER, Nakṣ. 2, 317. STENZLER, zu Āsv. 1, 15, 8). Einen dritten Namen für einen Somayājini erwähnt H. 2, 4, 15.

Die Zeit des nāmakarana geben die Sūtren verschieden an. Nach Ś. 1, 24, 2 wird das guhyaṇ oder rahasyaṇ nāma bald nach der Geburt erteilt, indem es in dem Spruche: »ich gebe dir Honig« am Ende eingefügt wird; der Name für den gewöhnlichen Gebrauch im Einverständnis mit den

Brahmanen (brāhmaṇajustam) am zehnten Tage (24,6; 25,8). Fast ebenso Āp. 15, 2, 8; Kh. 2, 2, 30; 3, 6; G. 2, 7, 15, 16 (dieser schon beim soṣyanti-karma). Pār. 1, 17, 1, der den Geheimnamen nicht kennt, spricht nur vom zehnten Tage. An Stelle der zehn Tage können auch 100 Nächte oder ein Jahr treten (G. 2, 8, 8; Kh. 2, 3, 6). Hir. nennt den zwölften Tag 2, 4, 6, 10. Āsv. gibt einen bestimmten Tag überhaupt nicht an, lässt das also aus andern Büchern ergänzen (STENZLER zu 1, 15, 4).

Beschaffenheit des Namens. — Er soll für Knaben gleichsilbig sein Āsv. 1, 15, 4; zweisilbig Āp. 15, 9. P. 1, 17, 2; S. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10; zweisilbig für den, der Festigkeit wünscht Āsv. 1, 15, 4, 6, oder viersilbig Āp. 15, 9; P. 1, 17, 2; S. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10; viersilbig für den, der brahmavarcasa wünscht Āsv. 1, 15, 4, 6; oder sechssilbig S. 1, 24, 4, mit einem tönenden Laut beginnend Āp. 15, 9; Āsv. 1, 15, 4. G. 2, 8, 14. P. 1, 17, 2; S. 1, 24, 4; H. 2, 4, 10. Mit einem Halbvokal in der Mitte Āp. Āsv. P. G. S. H. Mit einem langen Vokal oder Visarga am Ende Āp. G. P. H. (Visarga Āsv.); z. B. devaḥ, bhūridāvā (s. den Comm. zu Hir.). Kṛtsuffix, nicht Taddhita G. P. S. Für einen Brahmanen auf śarman, für einen Kṣatriya auf varman, für einen Vaiśya auf gupta endend P. 1, 17, 4. Er kann die Partikel *su* enthalten Āp. 15, 10. H. 2, 4, 10. Der erste Teil ist ein Nomen, der zweite ein Verbum Āp. 15, 9.

Für Mädchen soll der Name ungleichsilbig sein. Āp. 15, 11; Āsv. 1, 15, 4; G. 2, 8, 16; P. 1, 17, 3; auf *-dā* (?) enden G.; Taddhita auf *a* P.

Weiteres siehe Manu 2, 30 ff. Nirṇayasindhu 3, 1 fol. 10<sup>b</sup> und die Comm. (Vgl. auch das Citat Mahābhṣ. I, S. 4, Z. 22 ff.). Dies ist der *vyāvahārika*.

Der andere Name ist ein Gestirnsname (Āp. 15, 2; H. 2, 4, 13; WEBER, Nakṣ. 2, 316) wie z. B. rauhiṇa, śraviṣṭha. Während bei Hir. die Wahl, welches der Geheimname sein soll, wie es scheint beliebig ist, erklärt Āp. 15, 3 den Nakṣatranamen als den Geheimnamen (siehe auch Agnisvāmin zu Lāt. 1, 3, 18). Über die Nakṣatranamen handelt ausführlich Pāṇini (siehe WEBER l. c.; vgl. auch die Darstellung des nāmakaraṇa im Baudh. pray. bei SPIJKER, Jātakarma p. 125). Āsv. 1, 15, 8 erwähnt (statt des guhya) den *abhivādanīya* den der Vater erdenken soll, d. i. der Name, mit dem der Schüler sich benennt, wenn er jemand begrüßt (Manu 2, 122). Den sollen, nach demselben Grhya, (nur) Vater und Mutter bis zur Einführung beim Lehrer wissen. Dieser Name, der von einer Gottheit oder einem Gestirn, nach einigen auch vom Geschlecht abgeleitet werden soll (G. 2, 10, 24. 25. Kh. 2, 4, 12) wird nach Āsv., wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, schon nach der Geburt beschlossen, während nach Gobh. (nicht nach Kh.) ihn erst der Lehrer gibt. Es wird mehrfach vorgeschrieben, dass der Vater den Vyāvahārikanamen zuerst der Mutter sagen soll (G. 2, 8, 17; Kh. 2, 3, 12) oder dass Vater und Mutter ihn zuerst aussprechen sollen (Āp. 15, 8; H. 2, 4, 11).

Die Verleihung des Namens am 10. resp. 12. Tage, das ist zugleich der Tag, an dem die Frau aufsteht (Āp. 15, 8; P. 1, 17, 1; S. 1, 25, 1), geht mit Feierlichkeit vor sich. Nach P. und Hir. 2, 4, 10 werden Brahmanen gespeist. Ausführlich ist G. und ebenso Kh. (2, 8, 9 resp. 2, 3, 6 ff.). G. lässt den, der die Namensgebung vollziehen soll, sich hinter dem Feuer, mit dem Gesicht nach O. auf die Darbhagṛtser niedersetzen und ihm durch die Mutter das mit einem frischen Gewande bekleidete Knäblein so reichen, dass sein Kopf nach N. gerichtet ist. Dann opfert er dem Prajāpati, dem Geburtstage, dem Nakṣatra des Geburtstages und der Gottheit des Nakṣatra. Er berührt die Sinnesorgane des Gesichtes und bei dem Mantra: »N.N., gehe ein in den Monat des Ahaspati« setzt er den Namen des Kindes ein. Diesen Namen verkündet er zuerst der Mutter und eine Kuh ist der Opferlohn.

§ 16. Geburtstagsfest. — G. 2, 8, 19. 20. In jedem Monat, im Jahre, oder an den Knotentagen des Jahres soll er für den Knaben Agni-Indra, Himmel und Erde, den Allgöttern opfern; ferner der Gottheit des Geburtstages und Geburtsgestirnes und dem Tage und Gestirn selbst. S. 1, 25. 10. 11 sagt nur, dass er jeden Monat dem Geburtsdatum opfern solle, und nach einem Jahre im häuslichen Feuer.

§ 17. Das Aufstehen der Frau. — G. 2, 7, 23 verbietet dem Mann, bis zum 10. Tage die Frau zu berühren. Das ist der Tag, an dem die Frau aufsteht und nach einigen dem Kind der Name gegeben wird (s. §. 15). Nach Hir. ist es der 12. Tag. Mutter und Kind baden und das Haus wird gereinigt (2, 4, 6. 7). S. widmet dem Tage mehrere Vorschriften (1, 25). Vater und Mutter sind bis aufs Haupt gewaschen, tragen neue Kleider, ebenso wie der Knabe. Am Wüchnerinferu wird ein Sthälipāka gekocht und geopfert: dem Geburtstag und drei Gestirnen, in der Mitte dem Gestirn des Geburtstages, vorher stets der Gottheit des Gestirnes. (In Kapitel 26 ist eine Aufzählung der Nakṣatra's und ihrer Gottheiten gegeben). Hierauf folgen zwei Spenden an Agni, eine zehnte an Soma, wobei wie schon gesagt, der Name des Kindes laut genannt wird und die Brahmanen zu Glückwünschen veranlasst werden.

§ 18. Mondverehrung. — G. 2, 8, 1 ff. Kh. 2, 3, 1 ff. Am dritten Tage der dritten lichten Monatshälfte, welche auf die Geburt folgt, wird der Knabe früh bis auf den Kopf gewaschen, und nach Sonnenuntergang, wenn die Abendröte vorüber ist, verehrt der Vater (den Mond). Die Mutter kleidet den Knaben mit einem reinen Gewande, übergibt ihn im Süden stehend dem Vater so, dass sein Kopf nach N. gerichtet ist, geht hinter dem Rücken herum und stellt sich im N. auf. Darauf stüstert der Vater einige Sprüche und am Schluss (nach den Worten: »dass dieser nicht zugrunde gehe, von der Mutter fort«) übergibt er ihn wieder nach Norden zu der Mutter. Eine andere Ceremonie, deren genauer Zeitpunkt mir nicht deutlich geworden ist, finden wir in denselben Sūtren: in den der genannten Zeit folgenden lichten Monatshälften stüst der Vater seinen Añjali mit Wasser und verehrt den Mond, ihm sein Antlitz zuwendend, indem er einmal mit einem an den Mond gerichteten Spruch, zweimal leise ihm eine Wasserspende bringt.

§ 19. Der erste Ausgang findet nach P. 1, 17, 5. 6 im vierten Monat statt, wobei der Vater sein Kind die Sonne anblicken lässt mit VS. 36, 24. Ähnlich Kauś. 58, 18 Comm.

§ 20. Die erste Speisung des Knaben mit fester Nahrung geschieht nach übereinstimmender Vorschrift aller Sūtra's (nur mit Ausnahme Gobhila's, der die Ceremonien nicht kennt) im sechsten Monat. Wie überall, so zeigen sie auch im einzelnen vielfache Abweichungen, die einer besonderen Erwähnung nicht bedürfen. Hir. 2, 5 lässt nach einer Reihe von Spenden, Speisung der Brahmanen u. s. w. ihm zuerst dreimal saure Milch, Honig und Butter geben und nachher andere Speise; während Āp. 16, 2 jene drei Ingredienzien mit einem Mus zusammen gibt und hinzufügt, dass einige auch Rebhuhnfleisch reichen. Sehr viel sorgfältiger in der Wahl der Speise sind Āśv. (1, 16), Ś. (1, 27, 1 ff.) und P. (1, 19, 2 ff.); danach soll der, der Nahrung wünscht, Ziegenfleisch (Ś. Āśv.) oder Haselhuhn (P.) geben; zu Brahmavarcas verhilft Rebhuhnfleisch (Ś. Āśv.) oder vom Vogel āṭi (P.); zu Schnelligkeit Fischspeise (Ś. P.), zu Ansehen (tejas) Ghṛtamus (d. h. Reis mit Butteraufguss) (Āśv. Ś.), zu Beredsamkeit Bhāradvājīfleisch (P.), zu hohem Alter Kṛkaśāfleisch (P.) u. s. w. Pāraskara eigen ist die Vorschrift, dass nach zwei Butter-spenden mit Versen an Vāc und Vāja vier Spenden von einem Sthälipāka

geopfert werden mit den Sprüchen: »Durch Prāṇa möchte ich Speise genießen, Svāhā!«, »Durch Apāna möchte ich die Wohlgerüche genießen«, »Durch das Auge möchte ich die Gestalten genießen«, »Durch das Ohr möchte ich Ruhm genießen«. Nachdem er selbst gegessen hat, thut er alle Arten von Speisen und Gerüchen in ein Gefäß und lässt den Knaben leise oder mit dem Zuruf »hanta« essen. Eine Unterscheidung von Knaben und Mädchen finden wir bei Āśv. (1, 16, 6), der bei Mädchen nur die Handlung, ohne Sprüche vorschreibt.

§ 21. Cūḍākarāṇa, Caula. — Im Anschluss an das annaprāṣana stellen die Sūtren die Herstellung der Haartracht dar, Āp. lässt die Beschreibung des Upanayana vorausgehen, auf deren Einzelheiten er 16, 8 verweist. Die von den meisten vorgesehene Zeit ist das dritte Jahr nach der Geburt; doch lassen Āśv. (1, 17, 1), P. (2, 1, 4) auch den Familienbrauch gelten. P. nennt wie Vaikh. 3, 23 und Ś. auch das erste Jahr (2, 1, 1; resp. 1, 28, 4), letzterer fügt noch hinzu, dass die Ceremonie für einen Kṣatriya im fünften, für einen Vaiśya im siebenten Jahre stattfindet. Die lichte Monatshälfte und ein glückliches Nakṣatra hebt Hir. 2, 6, 2 hervor. Āp. schreibt als Gestirn Punarvasū vor (16, 3). Die erforderlichen Utensilien sind nach G. (2, 9, 4), der sie am vollständigsten aufzählt, 21 Darbhāṭischel, ein Bronzegefäß mit heißem Wasser, ein Messer von Udumbaraholz oder ein Spiegel, die im Silden niedergelegt werden; dabei steht ein Barbier mit einem Messer in der Hand. In den Norden kommen Kuhdfinger (nach Kauś. 53, 10 wird daraus ein Topf gemacht, den ein befreundeter Brahmane hält), ein Gericht von Reis und Sesam, mehr oder weniger gekocht. Etwas anders Ś. 1, 28, 6. Vor dem Hause wird auf einer mit Kuhmist bestrichenen Fläche Feuer angelegt (G. 2, 9, 2; Ś. 1, 28, 5; H. 2, 6, 2; Āp. 16, 5) und vor das Feuer werden Schalen hingesezt, die der Reihe nach mit Reis, Gerste, Bohnen und Sesam gefüllt sind. Der Knabe wird, in reine Gewänder gekleidet, von der Mutter hinter dem Feuer auf den Schooss genommen (P. 2, 1, 5. Āśv. 1, 17, 2). Einige Vorschriften über die Stellung der Personen sind nicht von Belang. Warmes und kaltes Wasser wird zusammengegossen (Āśv. 1, 17, 6; P. 2, 1, 6; Hir. 2, 6, 5; Āp. 16, 8 und 10, 5); nach P. 2, 1, 8 noch frische Butter, oder geschmolzene Butter oder saure Milch (cf. auch Āśv. 1, 17, 7). Die Haare werden befeuchtet, zunächst die rechte Haarflechte, dann Kuśastengel genommen und in bestimmt vorgesehener Weise zwischen die Haare gelegt. In den Einzelheiten weichen unsere Texte ab. »Einige« benutzen, wie Ś. 1, 28, 10 sagt, einen Stachelschweinstachel zum Ordnen des Haares. Diese »Einige« sind P. 2, 1, 10 und Āp. 16, 6 (woraus nicht folgt, dass der jetzige Text beider Werke Ś. vorgelegen hat). Letzterer schreibt noch 3 Darbhāṭischel und ein Bündel unreifer Udumbarafrüchte zu dem Zwecke vor. G. eigen ist die Benutzung zweier Messer, des hölzernen und eisernen, die in folgender Weise verwendet werden. In die rechte Flechte die Darbhāḥalme niederdrückend, ergreift er mit der Rechten das Udumbaramesser oder den Spiegel, legt es darauf nieder mit »o Axt verletze nicht«. Dreimal stößt er es, ohne zu schneiden, vorwärts, einmal mit dem Spruch: »Womit Pūṣan Bṛhaspati's«, zweimal leise. Dann erst schneidet er mit dem eisernen (āyasa) die Haare. Die andern kennen nur das letztere, auch als lauha oder lohakṣura (Āśv. 1, 17, 9; Ś. 1, 28, 14) bezeichnet. Auf das Abschneiden der rechten Haarlocke folgt das des Hinterkopfhaares und der linken Haarlocke. Die abgeschnittenen Haare werden mit den Kuśaschossen jedesmal auf den Kuhmist geworfen oder erst der Mutter gegeben (Āśv. 1, 17, 11), die sie dahin wirft. Am Schluss werden sie damit zusammen fortgeschafft und im Kuhstall, in einem Wasserpfuhl, in der Nähe des Wassers,

im Walde, bei einem Udumbarabaum, auf einem pflanzenreichen Platz vergraben oder auf Darbhagras gelegt. Das Messer wird abgewischt und hingelegt; nach einem (nicht ganz deutlichen) Sūtra darf der Barbier es drei Tage lang nicht verwenden (Hir. 2, 6, 10). Alle Handlungen geschehen mit Sprüchen bei Knaben, ohne Sprüche bei Mädchen (S. 1, 28, 22, G. 2, 9, 23, 24). Nach dem Scheren (Āp. 16, 11) wird das Haar geordnet nach dem Brauch der Familie oder auch yatharṣi (H. 2, 6, 11, Āp. 16, 6, Vaikh. 3, 23). Die Kommentare erklären den letzteren Ausdruck dahin, dass man so viele Sikhās mache als beim Pravara Ṛṣi's genannt werden, also eine für den, der einen Ṛṣi in seiner Ahnenliste nennt, zwei für den, der zwei hat u. s. w. Ein Kommentar giebt auch an, wie die S. anzubringen sind. Soll nur eine sein, dann mitten auf dem Kopf, bei zweien eine mitten, eine vorn; bei dreien hinten, mitten und vorn, oder rechts, in der Mitte oder links u. s. w. Am Ende der Ceremonie erhält der Brahmane (Īcūrya P. 2, 1, 23) ein beliebiges Geschenk, nach G. 2, 9, 29 eine Kuh u. s. w.; der Barbier empfängt nach S. 1, 28, 24 die Gefässe mit den verschiedenen Samen, nach Hir. 2, 6, 14 Reis mit Butter. Die Eltern reichen (nach Kauṣ.) einander dreimal den Knaben.

Litt. GEZINT, Chulakantamaṅgala or the tonsure Ceremony as performed in Siam. Bangkok 1893 (preface vom 6. März 1895); verfolgt die Geschichte der Tonsur in Siam von ihrer Einführung dort durch brahmanische Einwanderung an.

§ 22. Der Karpavedha. — Stechen der Ohrlöcher (bei SPRUKER, Jātakarman, p. 21) wird nur in einer Handschrift des Pār. hinzugefügt und geht im dritten oder fünften Jahre vor sich.

§ 23. Godāna, Keśānta. — Das »Bartscheren« wird von den Sūtren mit grosser Übereinstimmung in das 16. Lebensjahr verlegt. S. nennt daneben noch das 18. (28, 20), und auf den Familienbrauch verweist noch P. 2, 1, 4. Ein Kommentar citirt ergänzend die Vorschriften Manu's, wonach der Keśānta für den Rājanya im 22., für den Vaiśya im 24. Lebensjahre eintritt (2, 65). Im Übrigen ist das Ritual fast dasselbe wie beim Cūḍākaraṇa (Āśv. 1, 18, 1; S. 1, 28, 19; G. 3, 1, 2). Die wesentlichsten Abweichungen fasst Āśv. 1, 18, 3 ff. (auch Kauṣ. 54, 16 ff.) zusammen. Einige sind durch die Natur der Sache geboten, so die Veränderungen in den Sprüchen, in denen für das Wort »Haar« natürlich »Bart« einzusetzen ist. Der an den Barbier gegebene Befehl erstreckt sich auf die Anordnung von Haar, Bart, Körperhaar und Nägeln. S. 1, 28, 18 spricht von dem Scheren der beiden Achselgruben beim Bartscheren. Nach H. 2, 6, 16 schert er die Sikhā mit ab, nach einigen aber (17) nicht. Gobh. 3, 1, 4 sagt, dass der Schüler selbst Haar und Bart und sein Körperhaar scheren lasse. Die übliche Dakṣiṇā sind hier Rinder; eine Kuh P. 2, 1, 24; ein Rinderpaar Āśv. 1, 18, 8. Umständlicher ist G., der für einen Brāhmaṇa ein Paar Rinder, für einen Kṣatriya ein Paar Rosse, für einen Vaiśya ein Paar Schafe zu geben vorschreibt; der Barbier soll einen Bock erhalten (3, 1, 5—9). Der Ceremonie folgen Observanzen. Nach P. soll der Jüngling ein Jahr lang oder zwölf Tage oder sechs oder wenigstens drei Keuschheit bewahren und sein Haar nicht scheren (2, 1, 25; s. auch Āśv. 1, 18, 9 und 1, 22, 22). Nochmals wird das Haar- und Bartschneiden später beim *samāvartana* erwähnt.

§ 24. Upanayana, die »Schulaufnahme« oder »Aufnahme beim Lehrer« (s. OLDENBERG, SBĒ. 29, S. 58, Anm. 1 und auch die Gesetzbücher Gaut. 1, 5 ff., Āp. 1, 1, 19 ff., Manu 2, 46 u. s. w.).

Zeit der Aufnahme. — Die Aufnahme in den Unterricht findet für den Brahmanen im achten Jahre nach der Empfängnis statt. S. 2, 1, 3



gestattet auch das zehnte Jahr; Vaikh. 2, 3 nennt für einen brahmavarca-sakāma sogar das fünfte; für āyuskāma das achte, śrīkāma das neunte Jahr (nach der Empfängnis). Āśv. 1, 19, 1. 2 und P. lassen die Wahl zwischen dem achten Lebensjahre und dem achten Jahr nach der Empfängnis. H. 1, 1. 2 nennt das siebente Jahr. Er, Vaikh. 2, 3 und Āp. 10, 4 geben als Jahreszeit den Frühling an. Im elften Jahre des Lebens oder nach der Empfängnis tritt ein Kṣatriya in den Unterricht ein, nach H. 1, 1, 4. Āp. 10, 4. Vaikh. 2, 3 im Sommer; im zwölften ein Vaiśya, nach H. Āp. V. im Herbst. Doch kann die Aufnahme auch später stattfinden, je nach dem Familienbrauch (P. 2, 2, 41, denn bis zum 16. Jahr ist dazu die Zeit für einen Brahmanen nicht vorüber, für einen Kṣatriya nicht bis zum 22., für einen Vaiśya nicht bis zum 24. (Āśv. G. P. S. V.). Von da ab haben sie die Śāvitṛi (das Lernen der Śāvitṛi) und damit die Aufnahme verwirkt. Weder soll man sie als Schüler mehr aufnehmen, noch unterrichten, noch sie zum Opfer zulassen, noch mit ihnen verkehren (*vy-ava-har*) oder, wie G. 2, 10, 6 (*vi-vaḥ*) sagt, sich mit ihnen verschwägern. P. fügt 2, 5, 42 noch die verschärfende Bestimmung hinzu, dass an die Nachkommenschaft solcher, die bis ins dritte Glied die Śāvitṛi verwirkten, Sakramente (Samskāra's) und Unterricht nicht erteilt werden dürfen, und es bedarf erst des *Prātyastoma*opfers (Kāt. Sr. 22, 4, 2; cf. STENZLER'S Anmerkung zu P. — V. schreibt zur Reinigung den *Uddalakahoma*, ein *Aśvamedhabad* oder den *Prātyastoma* vor —), um sie zu reinigen und zuzulassen.

**Aufnahmefest.** — Am Tag der Aufnahme, der nach H. 1, 1, 5 in der zunehmenden Monatshälfte, unter einem glücklichen Sternbild, besonders solchem mit männlichem Namen (so auch V. 2, 5) liegen soll, wird der Knabe geschoren, gebadet und geschmückt, auch gespeist (G. 2, 10, 7; H. 1, 1, 7) und mit einem frischen Gewande angethan. Auch Brahmanen, nach H. 1, 1, 6 in grader Zahl, werden bewirtet (P. H. Āp.) und zu Segenswünschen veranlasst. Auf einem nach O., N. oder NO. geneigten oder ebenen Platz (H. 1, 1, 9; »vor der Hütte« G. 2, 10, 15) brennt ein Feuer, das entweder durch Reiben erzeugt oder gewöhnlichem Feuer entnommen ist (H.). Nach Āp. 11, 20 wird diese Feuer durch drei Tage bewahrt, also solange, als nach einigen Sūtren (Āp. 11, 20. 21. 26. H. 1, 8, 1. 7) die feierliche Zeit des Upanayana dauert. An diesem Feuer, hinter dem Lehrer und Schüler stehen, der Lehrer mit dem Gesicht nach O., der Schüler nach W. (Āśv. 1, 20, 2; S. 2, 1, 28; etwas anders G. 2, 10, 17), geht die Ceremonie vor sich. Das Stehen betont S. 2, 1, 29 noch besonders. Sehr ausführlich ist die Beschreibung bei H., der hier zugleich den Typus eines Darvihoma schildert. Die Reihenfolge der Ceremonien weicht in den Sūtren mehrfach ab; es wird genügen, im Wesentlichen H. zu folgen. Südlich vom Feuer streut er Darbhagras auf den Sitz für den Brahman und nimmt mit zwei Sprüchen des YV. (»in mich nehme ich zuerst Agni auf u. s. w.«; »Welcher Agni, o Manen, in unsre Herzen eingegangen ist u. s. w.«) Agni in sich auf (cf. Kāt. 17, 3, 27). Nördlich vom Feuer werden die notwendigen Utensilien hin gelegt, 1) ein Stein (nur H. 1, 7, 17; 3, 14; Āp. V. Kanś.); 2) ein frisches Kleid und 3) ein Fell; 4) Gürtel; 5) Stab und 6) 21 Stücke Holz oder soviel als Darbringungen zu machen sind; darauf bindet er die Paridhī's.

**Kleid und Fell.** — H. (1, 1, 16; 4, 2) spricht nur von einem »ungebrauchten« (ahata) Kleid; Āp. 10, 10 von einem, das an demselben Tage gesponnen und gewoben ist; G. (2, 10, 8. 12) von »leinen, hänsenen, baum- und schafwollenen Kleidern«, von denen die beiden ersten für den Brahmanen, das baumwollene für den Kṣatriya, das aus Schafwolle für den Vaiśya bestimmt ist. Āśv. 1, 19, 9 von einem rotgefärbten (kaśaya) Kleide für den Brahmanen, einem krapproten (māñjiṣṭha) für den Kṣatriya und einem gelben (haridra) für den Vaiśya, im Fall sie Gewänder anlegen

soßten; nach einer Bemerkung des Komm., die mir nicht in Einklang mit dem Text zu sein scheint, würden gefärbte Gewänder nicht notwendig sein. (Vgl. auch die Gesetzbücher Gnut. 1, 17 u. s. w.)

Das Obergewand bildet ein Fell. Nur Āp. 10, 11 spricht allgemein von einem Fell (ajina), während alle andern genauere Unterschiede machen und für den Brahmanen das Fell einer schwarzen Antilope (kṛṣṇajina, aṅgeya), von einem Rurhirsch (raurava) für den Kṣatriya, ein Ziegen- oder Kuhfell für den Vaiśya vorschreiben. Wenn das gewünschte nicht da ist, so kann nach P. (2, 5, 20) für alle ein Kuhfell verwendet werden, weil das „das beste von allen“ ist, oder nach G., bei dem diese Vorschrift auch für Gewand, Gürtel und Stab gilt (2, 10, 14), ein ganz beliebiges.

Nicht alle Sūtren schreiben ein doppeltes Gewand vor. Bei Āśv. wählt man zwischen Gewand und Fell (cf. Komm. 1, 19, 8; auch wie mir scheint, S. 2, 1, 14).

Gürtel. — Nach der Mehrzahl der Lehrbücher wird auch der Gürtel je nach der Kaste aus verschiedenen Stoffen hergestellt; der für den Brahmanen aus muḥjaḡras; für den Kṣatriya dient eine Bogenschne oder nach G. 2, 10, 10) Kāśaḡras; für den Vaiśya ein Wollensfaden (arpasūtri S. 2, 1, 17; avī Āśv. 1, 19, 12; avīśūtra II. 1, 1, 17) oder Hanf (tāmbala G. 2, 10, 10) oder V. 2, 3; oder mūrva (P. 2, 5, 23. Sansaviara Roxb.). Āp. 10, 11 spricht nur von einem dreifachen Gürtel aus Muḥjaḡras. P. schreibt für den Fall, dass es kein Muḥjaḡras (u. s. w.) gibt, Kuśaḡras, resp. Āśmantaka und Balhaja für die Gürtel (der drei Kasten) vor. (Vgl. Gaut. Dh. S. 1, 13; Manu 2, 43 u. s. w.). Wenn der Gürtel zerreißt und nicht wieder hergestellt werden kann, ist ein neuer zu machen und dazu einige Verse herzusagen, die man bei S. 2, 13, 4 findet.

Der Stab ist von Palisanderholz für den Brahmanen (G. braucht den Namen parṇa 2, 10, 11) oder auch aus Bilvholz (S. 2, 1, 18; II. 1, 1, 17, V. 2, 3); von Nyagrodha für den Kṣatriya (S. 2, 1, 19; II. 1, 1, 17, V. 2, 3; Āp. 11, 16; sein mit dem oberen Teil nach unten gekehrter Zweig eines Nyagrodhabaumes) oder von Udumbara (Āśv. 1, 19, 13) oder Bilva (P. 2, 5, 26. G. 2, 10, 11); von Udumbara für den Vaiśya (S. 2, 1, 20; P. 2, 5, 27; Hlr. 1, 1, 17); von Badara oder Udumbara (Āp. 11, 16; von Bilva (Āśv. 1, 19, 13). Doch erlauben einige Verfasser alle Baumarten für alle Kasten (Āśv. 1, 20, 1; P. 2, 5, 28; S. 2, 1, 24) und Āp. nimmt ausdrücklich auf diese Vorschrift „einiger“ II, 17 Bezug. Aus S. V. ist noch eine Vorschrift über die Länge zu registrieren (2, 1, 21—23 resp. 2, 3). Danach soll der Stab eines Brahmanen bis zum Munde (OLD. »Nase«) nach V. keṣṇata, eines Kṣatriya bis zur Stirn, eines Vaiśya bis zum Haar, nach V. »bis zur Nase« reichen. (S. OLD. SBE. 29, 60 Anm. Vgl. Gaut. 1, 26; Manu 2, 46; Karmapr. 3, 8, 12).

Nach Darbringung der Ājyaspende, während welcher der Schüler den Lehrer anfasst, lässt dieser ihn auf den Stein treten mit dem Spruch: »Betritt diesen Stein, sei fest wie ein Stein u. s. w.« (a). Diese Ceremonie kennt ausser HL nur noch Āp. 10, 9. V. 2, 5; Kauś. 54, 8. Hierauf folgt (1, 4, 4), stets unter Sprüchen, die die Mystik der Handlungen erkennbar machen, die Bekleidung mit dem neuen Gewande und mit dem Gürtel (b), der am Nabel dreimal, nach einigen zweimal von links nach rechts gebunden wird. Nach S. 2, 2, 2 wird er mit 1, 3 oder 5 Knoten (je nach der Zahl der Ṛṣi's, die in der Familie angerufen werden, STENZLER zu P. 2, 2, 8) versehen. Auch die Opferschnur wird umgelegt (S. 2, 2, 3). Hierauf bekleidet er ihn mit dem Fell (c), dessen Übergabe die andern Sūtren nicht besonders hervorheben und übergibt ihn (1, 4, 8) »dem Brahman« mit Sprüchen, die etwas je nach der Kaste verändert werden und das Wort ivotra, rāṣṭra resp. poṣa enthalten (d). (Steht in den andern Sūtren nicht.) Hierauf folgt eine Speisung des Knaben (e) und danach die eigentliche Einführung, die mit einem Zwiegespräch beginnt, dessen Wortlaut nicht in allen Sūtren genau derselbe ist. Nach einigen findet vorher noch eine Wasserweihe (f) statt. Nach S. 2, 2, 4 z. B. füllt er seinen und des Schülers Añjali mit Wasser, nach Āp. 10, 12 giesst er eine Hand voll Wasser aus seinen Händen in die des Schülers, der sich damit selbst besprengt, bei G. (2, 10, 18) ist es ein mantrakundiger Brahmane, der südlich von ihm steht und seine, sowie des Lehrers Hände mit Wasser füllt.

Aufnahme. — Während der Novize das Feuer umwandelt, sagt der Lehrer den Spruch: »Mit dem, der zu uns kommt, vereinten wir uns u. s. w.« (H. 1, 5, 1. G. 2, 10, 20) und hierauf führen beide nach H. dies Zwiegespräch: (g) Schüler: »Ich bin zum Studium (*brahmacaryam*) gekommen. Nimm mich auf. Ein Schüler (*brahmacārin*) will ich sein, von Gott Savitr getrieben.« Lehrer: »Wer bist du mit Namen?« Schüler: »NN.« Lehrer: »Glücklich möchte ich, o Savitr, mit diesem NN. das Ziel erreichen« und damit nennt er die beiden Namen des Schülers. G. (2, 10, 23) sagt, dass der Lehrer ihm einen Rufnamen (*abhivādanīya* cf. § 15) gebe, der von einer Gottheit, einem *Nakṣatra* oder nach einigen vom *Gotra* abgeleitet ist. Die Unterschiede, die in dem Zwiegespräch zwischen den einzelnen Schulen herrschen, sind schon von WEIER (Ist. 10, 72) behandelt worden. Hier mag nur noch die Fortsetzung hinzugefügt werden, die es nach der Antwort des Schülers »ich bin NN., Herr« bei S. 2, 2, 5 ff. erfüllt: Lehrer: »Bist du von demselben Ṛṣi?« — Schüler: »Von demselben, Herr!« Lehrer: »Erkläre dich als Schüler!« Schüler: »Ich bin ein Schüler, Herr!« Die letzte Aufforderung und Antwort tritt, wie es scheint, bei S. anstelle des sonst dem Gespräch vorausgehenden und bei S. fehlenden *brahmacaryam āgām*. Eine Beziehung auf die Ṛṣi's finden wir auch im Kauṣ. S. 55, 12. Hierauf waschen beide sich ab (h). Es folgt eine Reihe von Ceremonien, die die geistige Gemeinschaft von Lehrer und Schüler bewerkstelligen und offenbar zauberische Kraft haben sollen. Die mannigfachen Abweichungen in Handlungen und deren Reihenfolge bei einzelnen Autoren lassen sich nicht berücksichtigen. Mit seiner Rechten berührt er die rechte Schulter des Schülers, mit seiner Linken die linke und führt (der Wortlaut ist nicht ganz deutlich) den rechten Arm des Knaben mit den Vyāhrti's und einem Verse an Savitr auf sich zu (*upanayate*) »auf Gott Savitr's Geheiss u. s. w. führe ich dich ein« (i). S. lässt 2, 2, 13 ff. einen andern Spruch bei denen sagen, die sich Anhänger wünschen, einen andern bei Kriegern, bei Kranken nur die Vyāhrti's. Dann ergreift er (ähnlich wie bei der Hochzeit) mit der Rechten dessen Rechte sammt dem Daumen: »Agni ergriff deine Hand, Soma ergriff d. H., Savitr ergriff d. H. u. s. w. Agni ist dein Lehrer« (k). Nicht erhebliche Unterschiede wird man bei G. 2, 10, 26. Āśv. 1, 20, 4—6 u. s. w. finden. Darauf weist er ihn in seine Pflichten mit einem Spruch ein, der in allen Sūtren wesentlich gleichlautend wiederkehrt: »Auf Gott Savitr's Geheiss sei Brhaspati's Schüler, NN., geniesse Wasser, lege Brennholz an, thue dein Werk, schlafe nicht bei Tage.« (l). S. fügt (2, 4, 5) hinzu: »Heimme deine Rede bis zum Anlegen des Holzscheits.« Āśv. 1, 22, 2 (bei dem diese Einweihung erst auf den Unterricht in der Sāvitrī folgt): »Deinem Lehrer unterthan studire den Veda.« Hierauf geschieht die Berührung des Herzens (m) mit bestimmt vorgeschriebener Bewegung der Arme (siehe noch besonders S. 2, 3, 2) und dem Zauberspruch: »In meinem Herzen wohne dein Herz, meinem Geist folge mit deinem Geist, höre mein Wort einträchtigen Sinnes u. s. w.«, sowie die Berührung des Nabels (n); eine grosse Reihe von Weihesprüchen, ferner Sprüche, die er in das rechte und linke Ohr flüstert (o), worauf er seinen Mund mit dem des Knaben in Berührung bringt und flüstert: »Weisheit gebe dir Indra u. s. w.« (p). Zum Schluss übergiebt er ihn Bhūta's und Göttern (*kaśaka*, *antaka* u. s. w., cf. auch Kauṣ. 56, 13) (q); S. 2, 3, 1 erwähnt nur Götter (*Agni*, *Indra*, *Āditya*, *Viśve devāḥ*). Mehrere Abweichungen bei P.

§ 25. Das Hersagen der Sāvitrī. — Nach jenen vorbereitenden, in den einzelnen Sūtren stark modificirten Ceremonien lehrt er die Schüler die Sāvitrī. Der Zeitraum, nach dem es geschieht, wird von verschiedenen Lehrern verschieden angegeben. S. 2, 5, 1—3 setzt ihn auf ein Jahr oder drei Tage

fest, gestattet aber auch, sie sofort zu lehren. P. 2, 3, 6 auf ein Jahr, sechs Monat, 24, 12, sechs oder drei Tage; einem Brahmanen aber soll er die Gāyatrī sofort hersagen (cf. STENZLER's Anm.). H. unterscheidet zwischen einem vorher schon eingeführten und einem noch nicht eingeführten — bei letzterem müssen erst drei Tage vergehen — citirt jedoch auch die Ansicht des Puṣkarasādi, der die sofortige Hersagung vorschreibt. Nördlich vom Feuer lassen sich Lehrer und Schüler nieder, dieser mit dem Gesicht nach W., dieser nach O., auf Darbhagras, dessen Spitzen nach N. gerichtet sind (G.). Der Schüler beugt das Knie (Āśv. 1, 21, 5; G. 2, 10, 36), erfasst mit der Rechten den rechten Fuss des Lehrers (Āp. 11, 8) oder die Füsse und sagt: adhihi bho sāvitṛim bho anubrūhi (Āśv. 1, 21, 4; H. 1, 6, 10); adhihi bho sāvitṛim me bhavān anubravitu G. 2, 10, 38 u. s. w. (vgl. auch RV.-Prātiśākhya ed. M. MÜLLER § 831 ff. und die Gesetzbücher wie Gaut. 1, 46). Als Sāvitrī gilt bei S. 2, 5, 4—7. P. 2, 3, 7—9 für den Brahmanen eine Gāyatrī, für den Kṣatriya eine Triṣṭubh (RV. 1, 35, 2), für den Vaiśya eine Jagatī (RV. 4, 40, 5 oder 1, 35, 9 oder auch andere Verse, s. STENZLER und OLDENBERG) Nach der (von Hir. 1, 6, 11 vorgeschriebenen) Hersagung des Spruches TS. 2, 3, 14, 3 spricht er die Sāvitrī vor, zuerst Pāda-, dann halbversweise, dann ganz ohne abzusetzen. H. giebt nach Art einer Paddhati genau den Modus an. Āp. 11, 10 ff. lässt am Anfang und Ende der Pāda's resp. Halbverse die Vyāhṛti's einzeln einfügen, die letzte bei der ganzen Sāvitrī (cf. auch G. 2, 10, 40). Āśv. 1, 21, 6 ordnet an, die Sāvitrī (vom Schüler) »nach dessen Kräften« hersagen zu lassen (cf. Divyāvadāna p. 638).

Anlegung von Brennholz folgt bei H. (und Vaikh.) erst auf die Hersagung der Sāvitrī. Sieben frische, prunedalange Palāśascheite, deren Spitzen nicht abgebrochen sind, legt er mit Butter getränkt an und zwar erst eins, dann zwei, dann vier mit dem Mantra »Agni brachte ich ein Scheit.« In andern Sūtren wird das Anlegen eines Scheites schon vor dem Unterricht in der Sāvitrī vorgeschrieben (S. 2, 4, 6. Āśv. 1, 20, 11). Das kann leise geschehen; nach »einigen« (wie Āśv. sagt) mit dem auch von H. verwendeten Spruch.

Übergabe des Stabes findet nach der Mehrzahl der Sūtren hier statt (Āśv. 1, 22, 1, der erst hier die Bekleidung mit dem Gürtel (b) und die Einweisung in die Pflichten (l) vornehmen lässt. Āp. 11, 15. H. 1, 7, 11; S. 2, 6, 2; G. 2, 10, 41). Nur P. 2, 2, 11 wählt einen früheren Zeitpunkt. Einen andern erwähnt noch S. 2, 11, 4. (Man vgl. auch den Stab, den der Opfernde bei der Weihe zum Somaopfer trägt Kāt. 7, 4, 1. 2). S. 2, 13, 3 schreibt dem Schüler vor, zwischen sich und dem Stabe keinen Durchweg zu lassen. Ausser dem Stab empfängt er bei H. 1, 7, 11 ein Gefäss (zum Betteln).

Am Schluss erhält der Lehrer eine Liebesgabe als Opferlohn, nach H. noch vor dem danḍapradāna. Ausserdem gebührt ihm »das was der Schüler bei der Aufnahme trägt« (S. 2, 1, 25; Āp. 11, 26). Aus Āp. verzeichne ich (11, 18), dass der Lehrer nach empfangener Liebesgabe ihn aufstehen heisst und der Schüler die Sonne verehrt. Wenn der Lehrer wünscht, er möge sich ihm nicht entfremden, so ergreift er mit einem darauf bezüglichen Spruche seine Hand (Mp. 2, 5, 6). Bei H. (1, 7, 10) übergibt der Lehrer den Schüler der Sonne und verehrt sie selbst mit mehreren Sprüchen.

Das vrata dauert drei Tage, wie aus Āp., Hir. und G. hervorgeht. Nach Āp. (11, 20) unterhalten sie das Upanayanafeuer durch drei Tage. Während derselben Zeit isst er weder gesalzene noch gewürzte Speisen (G. 2, 10, 47; Āp. 11, 21; H. 1, 8, 2). H. giebt noch genauere Vorschriften. Nach Ablauf der drei Tage werden die Brahmanen gespeist und zu Glückwünschen veranlasst.

§ 26. Die Pflichten des Schülers gehen aus der eben erwähnten Einweisungsfornel hervor. Ś. sagt 2, 6, 8, dass die ständigen Pflichten des Schülers im täglichen Anlegen von Brennholz (a), Bettelgang (b), Schlafen auf dem Boden (c) und Gehorsam gegen den Lehrer (d) bestünden. G. 3, 1, 27 bezeichnet Gürteltragen, Bettelgang, Tragen des Stockes, Holzanlegen, Wasserberühren (d. h. Morgen- und Abendwaschung) und die morgendlichen Begrüßungen als *ṇityadharmas*, cf. auch P. 2, 5, 11.

Zu a) finden wir Ś. 2, 10, 1; P. 2, 4, 1 ff.; Āp. 11, 23 (vgl. Āśv. 1, 22, 5) genauere Vorschriften. Das Holz wird stets aus einem Walde geholt (Āp. 11, 24) und zwar zuerst für das Upanayana, später auch für das andere Feuer (Āp. 11, 22, 23). Es soll geschehen nach P. 2, 5, 9 *nohne Bäume zu beschädigen*, also nur abgefallenes Holz sein. Anlegen und Verehrung des Feuers, Umfegen und Umsprengen geschieht früh und abends, Tag für Tag mit einer Anzahl von Versen (siehe besonders S. und P.). In einem, wie es scheint, erst später eingeschalteten Sutra bei Ś. wird noch hinzugefügt, dass *»nach alter Überlieferung«* auf Grund eines beim Sauparvavrats vorgeschriebenen Brauches an fünf Stellen (Stirn, Herz, Schultern und Rücken) mit Asche drei Striche gemacht werden.

Über die Verehrung der Morgen- und Abenddämmerung finden sich bei Ś. 2, 9. Āśv. 3, 7, 3 ff. Vorschriften. Er soll sie schweigend im Walde vollziehen, Brennholz in der Hand, abends und morgens, bis zum Erscheinen der Sterne resp. der Sonne, abends nach NW., früh nach O. gewendet. Āśv. schreibt das leise Hersagen der Savitri, Ś. ausserdem die Mahāvryāhi's und Segenssprüche vor. Ferner muss er, wie Āśv. hervorhebt, die Opferschnur tragen und die obligatorischen Waschungen und andere Wassergebräuche vollzogen haben. Wenn die Sonne untergeht, während er ohne krank zu sein schläft, sind gewisse Bussen zu vollziehen und ebenso früh (Āśv. 3, 7, 1, 2).

b) Bettelgang. *Rhikācāraṇa*. Auch er geschieht früh und abends (Āśv. 1, 22, 4). Der Brahmana soll betteln, indem er bhavat voranstellt, der Rājanya und Vaiśya, indem er es in die Mitte, resp. ans Ende stellt (P. 2, 5, 2 ff. Vaikh. 2, 7. Kauś. 57, 16 ff.). Āśv. bestimmt als Formel: *»bhavān bhikṣim dadātu»* oder *»anupravacanyama»* (etwas zum Studium!) (1, 22, 8, 9 und STENZLER'S Anm. dazu). Zuerst soll er bei einem Mann oder einer Frau betteln, die ihn nicht zurückweist (Āśv. 1, 22, 6, 7), nach P. 2, 5, 4 ff. bei drei, sechs oder mehr Frauen, die ihn nicht zurückweisen. P. 2, 5, 7 sagt, dass er *»nach einigen«* zuerst zu seiner Mutter gehe. Diese Vorschrift geben G. 2, 10, 43; Ś. 2, 6, 5; H. 1, 7, 13. G. setzt an zweite Stelle *»noch zwei andere Freundinnen oder wieviel da sind«* u. s. w. Der Schüler kündigt den Ertrag seiner Sammlung dem Lehrer an; nach H. 1, 7, 15 mit dem Wort *»bhaikṣa»*, worauf dieser mit *»tat subhaikṣa»* erwidert. Hierauf soll er mit Erlaubnis des Lehrers essen (Ś. 2, 6, 7) und den Rest des Tages stehen (Āśv. 1, 22, 11) und schweigen. P. 2, 5, 8 nennt das die Meinung *»einiger«*. Wenn die Sonne untergegangen ist, kocht er den Mas für die Brahmana's von seinem anupravacanyama und meldet es dem Lehrer (Āśv. 1, 22, 11 ff.). Der Lehrer opfert mit einem Vorse an Sadasaspati, zum zweitenmal mit der Savitri oder dem Text, der sonst studiert ist (s. STENZLER und OLDENBERG zur Stelle) 3. den Rṣi's und 4. Agni Svīṇakṛt. Er speist die Brahmanen und lässt sie das Ende des Vedastudiums aussprechen (siehe auch Ś. 2, 8; H. 1, 7, 18).

Zu der Vorschrift c) *»auf der Erde zu schlafen«* kommen noch einige andere auf Nahrung u. s. w. bezügliche hinzu. P. 2, 5, 10 ff. heisst es, dass er scharfe und gesalzene Speisen, Honig (cf. STENZLER z. Stelle) und Fleisch vermeiden solle, nicht auf erhöhtem Sitz sitzen, nicht zu Frauen gehen dürfe u. s. w. Siehe auch H. 1, 8, 8 ff.; G. 3, 1, 15 ff. *»vermeide Zorn und Unwahrheit, Biegeschlaf u. s. w.«*

Über d) Betragen gegen den Lehrer finden wir bei P. Vorschriften (2, 5, 29 ff.). Wenn der Lehrer ihn ruft, soll er aufstehen und antworten, wenn er steht, soll er hinzugehen, wenn er geht, soll er hinlaufend antworten. Wenn er sich so benimmt, heisst es, dann wird nach Ablauf seines Studiums der Ruhm ihm zuteil werden, dass man von ihm sagt *»heut ist er in NN., heut in NN.«* Andererseits hat der Guru den Schüler zu behüten (Vaikh. 2, 8).

§ 27. Adhyayana. Studium (s. WEBER, ISt. 10, 131 ff.). — Über den Umfang des Studiums findet sich eine Vorschrift bei P. 2, 6, 5 ff., der *vidhi*, *vidhya* und *tarka* unterscheidet; d. h. nach dem Komm. Vorschrift (Aussprüche des Brahmana über die Handlungen), Anwendung (Sprüche und

Verse), Erörterung (der Bedeutung der Riten und Texte). Nach »einigen« soll der Veda mit seinen Anhängen (āṅga's) studirt werden (6); jedenfalls aber nicht nur der Kalpa (Ritual) (7). Vaikh. 2, 12 nennt *vedān, vedau vedam vā sūtrasaṅgātām*.

Art des Studiums. — Das Studium beginnt täglich nach Sonnenaufgang (S. 2, 9. 10, 1; Kh. 3, 2, 22 prātar); S. gibt in einem (nach SPEYER) eingeschobenen Kap., 2, 7 ff. nähere Auskunft über die Art des Studiums. Unter Angabe des Ṛṣi, von welchem jeder Mantra herstammt, der Gottheit und des Metrums soll er auf jedesmaliges Ansuchen des Schülers hin jeden Spruch vortragen (2, 7, 18). Sie lassen nördlich vom Feuer sich nieder; der Lehrer mit dem Gesicht nach O., der Schüler nach W. (cf. noch S. 4, 8, 2 und Āśv. 3, 5, 11). Unter bestimmt vorgeschriebenen Ceremonien spricht dieser: »die Sāvitrī trage vor, Herr!« Lehrer: »die S. trage ich dir vor« (S. 54). Schüler: »die Gāyatrī trage vor«, »die Viśvāmitrastrophe trage vor«; er wiederholt seine Bitte mit Bezug auf »die Ṛṣi's«, »Gottheiten«, »Metra«, »Śruti«, »Smṛti«, »Śradhdhāmedha«. Wenn der Lehrer selbst Ṛṣi, Gottheit, Metrum nicht weiss, so sagt er die Sāvitrī her.

In dieser Weise lehrt er 1) jeden einzelnen Ṛṣi oder 2) jeden der (85) Anuvāka's, bei den Kūḍrastūta's (RV. 10, 129—131) gleich den ganzen Anuvāka oder 3) soviel dem Guru beliebt, 4. 5) oder nach Belieben die erste und letzte Hymne jedes Ṛṣi oder Anuvāka, oder 6) je einen Vers vom Anfang einer Hymne. »Am Anfang einer Hymne sagt der Lehrer, wenn er will: das ist der Beginn!«

S.'s Vorschrift bezieht sich auf den RV.; bei den andern Veden ändert sich natürlich der Unterrichtsstoff. P. 2, 10, 18 ff. spricht von den Anfängen »der Ṛṣi's« für die Bahvya's, den Parvan's für die Chāndoga's und den Sūkta's für die Atharvan's, während er mit den »Adhyāyanaanfängen« (18) wahrscheinlich die Sākhā seiner Schule meint.

Aus H. 1, 8, 16 wäre noch zu verzeichnen, dass bei Beginn und Beendigung der Kāṇḍa's resp. des Kāṇḍavratā (cf. Komm.) eine Spende Sadasaspati, eine dem Ṛṣi des Kāṇḍa gebracht wird, worauf andere, an Varuṇa u. s. w. folgen (cf. noch Āp. 8, 1). Nach S. 2, 7, 28 nimmt (der Lehrer) am Ende der Lektion Kuśaschösslinge, macht aus Kuhdünge an deren Wurzel eine Grube und giesst für jedes Lied Wasser auf die Kuśahalm. P. 3, 16 finden wir Sprüche, die jedesmal nach dem Studium (nach der Kārikā Tag für Tag) um das Vergessen abzuwenden, herzusagen sind: »Geschick sei mein Mund, meine Zunge sei süsse Rede u. s. w.«

§ 28. Verhalten des Schülers beim Lernen. — Nach S. 4, 8, 5 ff. soll er in der Nähe des Guru nicht auf einem erhöhten, nicht auf demselben Sitze sitzen, seine Füße nicht ausstrecken u. s. w. Der Schüler sagt »adhihi bho!«; »om!« heisst ihn dann der Lehrer sagen und es folgt das Studium, an dessen Ende der Schüler die Füße des Lehrers umfasst und sagt »wir sind zu Ende Herr!« oder (nach einigen) »Entlassung« oder »Jetzt Pause.« Darauf geht er seinen Bedürfnissen nach. Während des Lernens darf niemand dazwischen treten; begehrt er einen Fehler, so muss er drei Tage und Nächte oder 24 Stunden fasten, die Sāvitrī solange er kann wiederholen, den Brahmanen etwas schenken, und nach einer eintägigen Pause geht das Studium weiter.

§ 29. Vrata's. — Einzelne Grhyasūtren erwähnen verschiedene Gelübde, die das Studium der verschiedenen Teile des Veda einleiten (S. 2, 11. 12; G. 3, 2; OLDENBERG, Ind. Stud. 15, 139. 140. SBE. 29, 78. 79). Jedem von ihnen geht, wie bei der Sāvitrī ein Upanayana, voraus und folgt eine Uddikṣaṇikā, das Aufgeben der Dikṣā, wobei der Lehrer an den Schüler verschiedene Fragen



hinsichtlich der Observanz richtet. Ausser dem die Sāvitrī einleitenden Sāvitravrata (s. oben S. 53) bei dem die Observanz ein Jahr, oder drei Tage dauern kann, kennt Ś. vier weitere (cf. Comm. zu 2, 4, 2 ff.), das *Sukriyavrata*, das das Studium des Rgveda einleitet, die *Sākvara*-, *Vratika*-, und *Aupanīṣadvrata*'s, die dem Studium der Mahānāmī, des Mahāvratā resp. der Upaniṣad vorausgehen. Das *Sukriya* dauert drei oder zwölf Tage oder ein Jahr oder solange als der Guru für gut hält, die andern drei je ein Jahr.

Während des nördlichen Laues der Sonne in der lichten Monatshälfte mit Ausnahme des vierzehnten oder achten Tages, nach einigen auch des ersten und letzten Tages, oder an einem andern von den Sternen gebotenen Tage, soll der Lehrer, nachdem er selbst durch 24 Stunden Enthaltensamkeit geübt hat, den Schüler zum Brahmācārya für das *Sukriyagellūbe* auffordern. Sāmbavyagrhya gibt Rede und Gegenrede an: »Sei ein *Sukriyabrahmācārīn*«, »ich will ein *Sukriyabrahmācārīn* sein.« Wenn die Zeit vorüber, das Gellūbe erfüllt und der Rgveda zu Ende studiert ist, folgen die *Rahasya*'s (*Sākvara*, *Mahāvratā*, *Upaniṣad*). Bei Ś. stehen (2, 12) hierfür einige Vorschriften, die nach den Kommentaren auch für das *Sukriya* gelten, von OLDENBERG im Anschluss an den Komm. zum Sāmbavyagrhya nur auf die Vrata's für die Geheimlehren bezogen werden. Der Lehrer fragt am Ende des Vrata (*Uddiṣṭāṇikā*) den Schüler: »Bist du vor Agni, Indra, Āditya und den Viśve devāḥ (denen er beim Upanayana, cf. p. 53, übergeben wurde) in Enthaltensamkeit gewandelt?« »Ja, Herr!« Darauf umhüllt er den Kopf des Schülers dreimal mit einem frischen Gewande, ordnet dabei den Saum so, dass es nicht herabfallen kann und heisst ihn drei Tage lang schweigend, aufmerksam, in einem Walde, einem Tempel oder Agnihotraplatz fasten, ohne seine Holzscheite anzulegen, zu betteln, auf der Erde zu schlafen, dem Lehrer Gehorsam zu leisten. Einige schreiben diese Beschränkungen nur für eine Nacht vor. Der Lehrer enthält sich des Fleischgenusses und Geschlechtsverkehrs. Nach Verlauf der Zeit geht der Schüler aus dem Dorf und muss vermeiden, gewisse Dinge, die sein Studium verhindern (z. B. rohes Fleisch, eine Wüchserin, Verstümmelte u. s. w.) anzusehen. Der Lehrer geht nach NO. hinaus, lässt sich an einer reinen Stütze nieder und nach Sonnenaufgang trägt er dem Schüler, der mit einem Turban bekleidet schweigend dasitzt, nach der für das Studium vorgeschriebenen Weise (s. oben) die Geheimlehren vor. Das gilt für die Mahānāmīverse (*Ait. Ār. IV*), während bei den andern Texten der Schüler nur zuhört, wenn der Lehrer die Lesung für sich selbst vornimmt. Der Lohn dafür sind die Kopfbinde, ein Gefäss, eine Kuh. Genauere Angaben in Bezug auf das Studium des Āraṇyaka (unter teilweiser Wiederholung des 2, 12 schon gesagten) enthält Ś. Buch VI, das wahrscheinlich ein späterer Zusatz ist. Ausführlich über die Vrata's handelt auch G. III, 1—2 (und Khād. 2, 5, 17 ff.). G. nennt das *godānika*, *vratika*, *ādityavratā* (das einige nicht begehren) *aupanīṣada*-, *jyāṣṭhasāmika*- und *mahānāmīgellūbe*, über deren Zusammenhang mit den Vedatexten man den Komm. zu 3, 1, 28 vergleiche. Diese Gellūbe unterscheiden sich teilweise in ihren Observanzen. Diejenigen z. B., welche das Ādityavratā begehren, suchen vor der Sonne nur unter Blumen und Hütten Schutz, nirgend sonst, und steigen (ausser, wenn sie vom Guru angewiesen werden) nicht übers Knie ins Wasser. Jyēṣṭhasāman- und Mahānāmīgellūbe sind z. T. gleich, doch ist der Anhänger des ersteren gezwungen, Südrafrauen zu meiden, kein Vogelfleisch zu essen u. s. w. Am ausführlichsten charakterisiert G. das Mahānāmīgellūbe. Während jene je ein Jahr beanspruchen, dauert dieses 12, 9, 6, 3 Jahre, doch genügt nach einigen auch nur eins; das Gellūbe ist dann strenger und nur dann in dieser Kürze erlaubt, wenn die Mahānāmī's schon von Vorfahren studiert wurden. Das

Mahānāmī- oder auch Śākvaravrata scheint sehr populär gewesen zu sein; das beweist ein Citat aus dem Raurukibrahmaṇa bei G. (3, 2, 7): »zu ihren Knaben sprechen die Mütter beim Säugen: das Śakvarigelübde, o Söhnchen, müget ihr einst erfüllen!« Das Gelübde hat deutliche Beziehung auf Wasser und Regenzeit; wie die einzelnen Sprüche und interessanter Ceremonien G. 3, 2, 10 ff. zeigen. Ist das erste Drittel dieses Gelübdes erfüllt, so läßt er für ihn den ersten Stotrovers nachsingen, beim zweiten und letzten Drittel den zweiten resp. dritten Vers oder alle am Schluss des Ganzen. Der Schüler soll dazu gefastet und seine Augen geschlossen haben. Vaikh. widmet den *pārāyana-vratāni* die Kapitel 2, 9—11, in denen er die *sāvitrī*-, *prajāpatya*-, *satmya*-, *āgneyavrata* u. s. w. erwähnt. Keśava zu Kauś. 42, 12 ff. spricht von *veda*-, *kalpa*-, *mrgāra*-, *viśāsahī*-, *yama*-, *śiro*-, *angirovrata* u. s. w.; die Atharvapaṭṭhati hat ein Kapitel über vedavratas (cf. BLOOMFIELD zu 57, 32 und JAOS. 11, 376). Eine allgemeine Vorschrift über den *caritavrata*, den Schüler, der sein Gelübde erfüllt hat, gibt Āśv. 1, 22, 20. Hiernach ist damit eine »Einsichtserzeugung« verbunden. In einer nicht verbotenen Himmelsgegend geht sie vor sich. Der Schüler nimmt einen Palāśazweig mit einer Wurzel oder ein Kuśablischel in die Hand und giesst dreimal Wasser von links nach rechts, mit einem auf seine Befähigung bezüglichen Spruch: (»wie du der Götter und des Opfers Schatzhüter bist, so möge ich der Menschen und des Veda Schatzhüter werden«) herum.

§ 30. Upākarana, upākarma. — Schuleröffnungsfeier (WEBER, Nakṣatra II, 322, BÜHLER, IA. 23, 238 ff.). Ś. 4, 5, 15, 16 wird in Slogen das Upākarma als das Werk der Ṛṣi's gepriesen, die es durch die Kraft ihres Tapas' erschauten. Die Schulen verzeichnen dafür folgende Zeit: Āśv. 3, 5, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, der Mond in Śravana steht, im Monat Śravana. 3: oder am 5. Tage des Monats, im Nakṣatra Hasta. Man nennt dies Upākarana das *vāyika* (3, 5, 19). P. 2, 10, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, der Mond in Śravana steht, am Vollmondstage des Monats Śravana oder am fünften Tage des Monats Ś. unter dem Nakṣatra Hasta (cf. STENZLER's Anm. über die Kommentarangaben). Ś. 4, 5, 2: wenn die Pflanzen erscheinen, unter Hasta oder Śravana. H. 2, 18, 2: in der zunehmenden Hälfte des Monats Śravana, wenn die Pflanzen erschienen sind, unter dem Nakṣatra Hasta oder am Vollmondstage. G. 3, 3, 1: am Vollmondstage des Monats Prauṣṭhapada oder unter dem Nakṣatra Hasta; doch erwähnt er 3, 3, 13 auch »einige«, die am Vollmondtag des Śravana beginnen (Kh. 3, 2, 16). Diese warten mit dem Studium bis zu dem Savitr-Tage. Vaikh. 2, 12 *athāsādhopākarma kuryāt*; Kauś. 141, 2 an śravanī oder prauṣṭhapadī. Am Semesteranfang findet ein Opfer statt. In Betreff der dabei zu beobachtenden Einzelheiten weichen die Lehrer innerhalb derselben Schule von einander ab. Ś. 4, 5, 3 ff. berichtet, dass man nach einigen die (aus ungemahlener Gerste und Getreide bestehende, mit saurer Milch und Schmelzbutter gemischte) Opferspeise mit dem Veda Vers für Vers opfert, oder mit den ersten Versen der Hymnen und Anuvāka's; nach Māṇḍūkeya mit den ersten Versen der Adhyāya's und der Ṛṣi's (d. i. der Liedergruppen, wie sie von den verschiedenen Ṛṣi's herkommen), dagegen nach Kauṣītakin mit den ersten und letzten Versen der Maṇḍala's; die von Kauṣītakin angegebene Weise schreibt auch Āśv. 3, 5, 6 ff. vor, nur dass er sowohl den letzten Vers der Śākala- als der Bāskalaschule anführt. Dasselbe Ghyasūtra läßt zuerst zwei Āyabdhūga's opfern, dann Butterspenden an Sāvitrī, Brahman, Śraddhā, Medhā, Prajñā, Dhāraṇā, Sadaspati, Anumati, an die Versmaasse und Ṛṣi's, dann Gerste in saurer Milch im Anschluss an die oben genannten Verse. Nach P. 2, 10, 3 ff. wird, nach den beiden Āyabdhūga's und Butterspenden, beim Rgveda der Erde und

Agni geopfert, beim Yajurveda dem Äther und Vāyu, beim Sāmaveda dem Himmel und der Sonne, beim Atharvaveda den Himmelsgegenden und dem Monde. Ferner bei jedem Veda Brahman und den Versmaassen, ferner Prajāpati, den Deva's, Ṛṣi's, Śraddhā, Medhā, Sadasaspati, Anumati. Mit dem Spruch VS. 32, 13: sadasaspatim opfert der Lehrer dreimal geröstete Körner und alle sprechen den Spruch nach.

Hir. 2, 18, 3 lässt nach Anlegung des Feuers und Ablauf des Opfers bis zu den Vyāhrti's den Ṛṣi's der Kāṇḍa's («Soma, dem Ṛṣi des Kāṇḍa», Agni u. s. w.) opfern oder den Kāṇḍanamen, der Sāvitrī, Rgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda, Sadasaspati (der Komm. zu Ap. 8, 1, 2 unterscheidet den Anfang des Adhyāya, bei dem allen Ṛṣi's der Kāṇḍa's, und den des Kāṇḍa, bei dem dem Ṛṣi zu opfern ist). Nach S. 4, 5, 10 essen sie von der Opferspeise mit RV. 4, 39, 6, lassen sich nieder, murmeln die mahāvāhrti's u. s. w. und veranlassen den Lehrer zu Segenswünschen. Nach P. 2, 10, 13 ff. legen die Schüler jedesmal nach dem Körneropfer je ein Udumbara-holzstück frisch, noch belaubt und mit Butter gesalbt unter Hersagung der Sāvitrī an; sofern sie jedoch noch Brahmacārins sind, in der sonst beim Samidādhāna des Schülers üblichen Weise (s. S. 53). Sie essen die gerösteten Körner, die saure Milch mit Yajussprüchen (cf. auch G. 3, 3, 6, 7) und nachher sagt er zu den ihm Gegenübersitzenden: »Om!«, dreimal die Sāvitrī und die Anfänge der Kapitel, resp. der Ṛṣi's, Parvans, Sūkta's (s. S. 56), und alle flüstern einen auf ihre Gemeinsamkeit bezüglichen Segenswunsch (2, 10, 22). (Cf. noch Gobhila 3, 3, 2 ff.). Nach diesem Upākaraṇa tritt eine Pause von drei Tagen ein (S. 4, 5, 17; P. 2, 10, 23; H. 2, 18, 7; ein oder drei Tage), ehe das Studium beginnt. Die Zahl der Schüler scheint nicht beschränkt gewesen zu sein. S. 4, 8, 2 ff. spricht von einem, oder zwei oder mehr Schülern, je nachdem Platz ist und P. 2, 10, 17 sagt, der Lehrer solle soviel Sesamkörner, als er sich Schüler wünsche, unter Hersagung der Sāvitrī oder des Anuvāka VS. 17, 80 ff. mit einem Würfelbrett opfern.

§ 31. Ferien und unregelmässige Unterbrechungen. — a) Ausser der dreitägigen Pause bei Eröffnung des Semesters tritt eine gleiche Unterbrechung an dessen Schluss ein (S. 4, 5, 17; P. 2, 11, 13), ferner ist 24 Stunden Pause bei den Aṣṭakā's und den letzten Nächten der Jahreszeiten (S. 4, 5, 17). In den allgemein von Unterbrechungen des Studiums handelnden sehr kasuistischen Sūtren 4, 7 (auch Kauṣ. 141) sind als regelmässige Pausen angegeben die 14. Tage, die Neumonds- und Aṣṭakātage, ferner »vāsareṣu nabhyeṣu«, eine nicht sicher erklärte Zeitbestimmung, die sich, wie es scheint, auf die Grenzen der Jahreszeiten bezieht, Nacht, Dämmerungszeit, Knotentage, Sonnenuntergang (4, 7, 16—19). P. 2, 11, 1 nennt amāvāsyā und die ṛtu-sandhi's als regelmässige Unterbrechungen. G. 3, 3, 20 die Aṣṭakā's, Amāvāsyā's, die Vollmondstage in den Monaten Kārttika, Phālguna, Aṣāḍha. Kauṣ. 139, 24 spricht von einer dreitägigen Pause in der dunklen Hälfte von Pausya. b) Unregelmässige anadhyāyahetavah treten bei verschiedenen Anlässen ein, wie bei Todesfällen, beim Tode der Eltern, des Lehrers, Verwandter, Mitschüler (G. nennt auch den Landesherrn) u. s. w., und verursachen Unterbrechungen bis zu zwölf Tagen (S. 4, 7, 6. 9. 10. 11. 13; Āśv. 4, 4, 17 ff.; G. 3, 3, 24 ff.; P. 2, 11, 7 ff.), ferner bei Begräbnissen, denen die Schüler gefolgt sind (S. 4, 7, 14), beim Śraddhaessen (S. 4, 7, 12; P. 2, 11, 2). Ebenso verursacht der Anblick unerwünschter Personen eine Pause (Sūdra's S. 4, 7, 20, berichtigte und ihrer Kaste verlustig gegangene Personen P. 2, 11, 5, Hunde, Esel, Eulen, Schakale S. 4, 7, 33; P. 2, 11, 6); der Klang der Sāmans (S. 4, 7, 21; P. 2, 11, 6); Notschrei eines Menschen (P. 2, 11, 6); Lautenklang (S. 4, 7, 31; G. 3, 3, 28; P. 2, 11, 6) u. s. w.; verboten ferner ist das

Studium auf dem Kirchhofe, im Dorfwalde (?), im Dorf, wenn eine Leiche darin ist (S. 4, 7, 22 ff.; P. 2, 11, 4—6); bei Blitz, Donner, Regen (S. 4, 7, 4; G. 3, 3, 17); auch Erdbeben (P. 2, 11, 2); bei andern ungewöhnlichen Erscheinungen und Zeichen (S. 4, 7, 1—3), Meteoren (P. 2, 11, 2); bei Wind (S. 4, 7, 28; P. 2, 11, 9) und sehr vielen andern, S. 4, 7; P. 2, 11; G. 3, 3 specificirten Anlässen. Dass damit noch nicht alle Möglichkeiten erschöpft sind, geht aus G. 3, 3, 29 hervor, wo für andere Fälle auf die Praxis der Śiṣṭa's verwiesen wird.

Verreisen des Schülers. — Wenn der Schüler verreisen will, so sagt er zum Lehrer (leise): »Ein- und Ausatmen (laut) om! will ich wohnen!« und dieser erwidert (leise): »Ein- und Ausatmen . . . gehe ich an mit dir; dem schützenden Gott übergebe ich dich; o Gott Savitr u. s. w.« (laut) »om svasti!« (S. 2, 18). Mit derselben Handlung ist auch (mit OLDENBERG) Āśv. 3, 10 zu verbinden, das der Komm. auf die Heimkehr des Schülers, wie mir scheint mit Unrecht bezieht.

§ 32. Utsarga, Schulschluss. — Als Zeit für das Ende des Semesters gibt S. 4, 6, 1 den ersten Tag der lichten Hälfte des Monats Māgha, G. 3, 3, 14 den Vollmond des Monats Tāiṣa an. H. 2, 18, 8 die lichte Hälfte des Monats Tāiṣa, wenn der Mond im Sternbild Rohiṇī steht, oder am Vollmondstage selbst; P. 2, 12, 1 (Kauś. 141) den Monat Pauṣa, wenn der Mond in Rohiṇī steht oder an der mittleren Aṣṭakā; diese letztere (Monat Māgha), nennt Āśv. 3, 5, 20 als den Tag, »wo man ins Wasser steigt«. Die Dauer des Semesters beträgt also 6 Monat (Āśv. 3, 5, 14); nach S. 4, 6, 7, 8; P. 2, 11, 10, 11; Vaikh. 1, 12 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub>, oder 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Monat. Kauś. 139, 141 spricht von 4 Monaten weniger 3 Tagen oder 4<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Monat. In Einzelheiten weichen die Sūtren auch betreffs der Schlussfeier ab, aber sie stimmen überein in der Darbringung von Wasserspenden an Götter, Ṛṣi's u. s. w. S. 4, 6, 1 ff. heisst, an dem angegebenen Tage in eine nordöstliche Gegend zu gehen, an einen Platz, wo viel Kräuter wachsen. Dort flüstert man die Sūryalieder (1, 50, 115; 10, 37, 158), wirft bei jedem Vers des Liedes 10, 152 nach jeder Himmelsrichtung Erdklumpen und weicht den Ṛṣi's, Metren, Gottheiten, Śraddhā und Medhā, den Vätern, Mann für Mann, Wasserspenden. Āśv. 3, 5, 22 nennt noch die Ācārya's, P. 2, 12, 2 die »alten« Ācārya's, die »andern« Ācārya's, das Jahr mit seinen Teilen, und die »eignen Manen und Ācārya's«. Nachdem sie viermal rasch die Sāvitrī hergesagt haben, sagen sie: »wir sind zu Ende« (12, 3). Verzeichnet mag hier noch werden, dass sie den Spruch: »beide Kavi's« u. s. w. »bis wir lösen auf unsre Freundschaft« murmeln und nach dreitägigem gemeinschaftlichem Verweilen auseinandergehen (11, 12, 13). Ausführlicher behandelt H. den Gegenstand (2, 18, 8 ff.). Der Lehrer geht mit seinen Schülern nach O. oder N. hinaus an eine Stelle, wo angenehmes, zum Baden geeignetes Wasser ist, dort tauchen sie unter, halten mit RV. X, 190 (Tār. 10, 1, 13.) dreimal den Atem an, und baden, in der Hand Pavitrahalm, die sie nach Hersagung eines bestimmten Vedaabschnittes einander darreichen. Hierauf folgt ein Stück offenbar sehr alten Manenkultes. Sie schlagen auf einem reinen, nach O. geneigten Platze aus Darbhagras Sitze auf, von Süden nach Norden, zuerst für die »devagṇāḥ«: Brahman, Prajūpati u. s. w., dann im N. Sitze für die 7 Ṛṣi's (Viśvāmitra, Jamadagni, Bharadvāja u. s. w.) von W. nach O. auf einem nach N. geneigten Platz, in der Mitte von Vasiṣṭha und Kaśyapa einen für Arundhatti, im Süden, auf einem nach O. geneigten Platz, dem Agastya; dann für eine grosse Anzahl von Lehrern, Göttern, für die Veden und deren Verfasser bis zu Ātreya, dem Verfasser des Padatextes, Kauṇḍinya, dem Verfasser des Kommentars, für die Sūtraverfasser, Satyāśādhya u. s. w. Ferner bereiten sie Sitze für ihre väter-

lichen und mütterlichen Ahnen mit dem Spruch: »NN. bereite ich einen Sitz, NN. bereite ich einen Sitz.« Darauf folgen für jeden Spenden von Wasser, Wohlgerüchen, Blumen, Rauchwerk und Lampen, Speise, Wasser mit Früchten. Hinter dem Platz dieser Spenden legt er Holz an das Feuer und opfert, wie beim Upākaraṇa (siehe S. 59) den Ṛṣi's der Kāṇḍa's oder den Namen der Kāṇḍa's u. s. w. Sie pflanzen mit zwei Versen am Ufer Dürvigräser, setzen das Wasser in Wellen und veranstalten, bis der Atem ausgeht, nach O. oder N. einen Wettlauf. Wenn sie zurückkehren (der Kommentar schwankt, ob vom Wettlauf oder vom Utsarga) spenden sie den Brahmanen. Wenn das Studium des Veda beendet ist, werden dieselben Riten vollzogen, ausgenommen das Dürvüpfflanzen, das Erregen des Wassers und das Wettlaufen.

§ 33. Das zweite Semester. — Die oben erwähnte Angabe einiger Sūtren, dass das Studium  $5\frac{1}{2}$ — $6\frac{1}{2}$  Monat ruhe, scheint zwar die Annahme auszuschliessen, dass nach dem Monat Pauṣa aufs neue eine Studienperiode begann. Aber die Gesetzbücher kennen die Fortsetzung der Studien nach diesem utsarjana (siehe OLDENBERG, SBE. 30, 80) und wir finden auch in einzelnen Ṛhya's Hinweisungen darauf. S. 4, 6, 9 heisst es, wenn sie (jedoch) studiren wollen, so pausiren sie 24 Stunden und setzen dann das Studium fort. G. 3, 3, 16 spricht von einem *pratyupākaraṇa*, das der Kommentar als udagayanopākaraṇa, also als ein zur Wintersonnenwende beginnendes Semester, erklärt. Nach Āśv. 3, 5, 23 Komm. werden hier die Vedāṅga's studirt (Vaikh. 2, 12: *ata ūrdhvaṃ sukṛteṣu kamaṃ tu vedāṅgāni*), doch geht wohl aus dem Komm. zu G. hervor, dass auch der Veda selbst gelesen werden kann. Den Tag der Wintersonnenwende selbst feiert man, sowie einen, nach manchen drei Tage vor- und nachher.

§ 34. Dauer des Vedastudiums. — Die Dauer des brahmacarya beträgt 12 Jahre für jeden Veda oder solange bis er ihn begreift (Āśv. 1, 22, 3; P. 2, 5, 14. 15, Hir. 1, 8, 14) oder für alle Veden 48 Jahr (P. 2, 5, 13, cf. auch Manu. 3, 1); H. 1, 8, 14 spricht (je nachdem man ein oder mehrere Veden studirt) von 48, 24, 12 Jahren. (Vgl. noch STENZLER zu P. 2, 5, 13—15).

§ 35. Entlassung des Brahmacārin. Snātaka. — P. 2, 5, 31; G. 3, 5, 21 ff. unterscheiden drei Arten von Snātaka's. Wer die Snātakacereemonie nach Beendigung des Vedastudiums vollzieht, aber vor Erfüllung seines Gelübdes, heisst ein *vidyāsnātaka*; wer, umgekehrt, sein Gelübde erfüllt hat, ehe er den Veda beendet hat, heisst *vratasnātaka*; wer nach Beendigung beider heimkehrt, ist ein *vidyāvratasnātaka*; der letzte ist der höchste von den dreien, die beiden andern stehen einander gleich (G.). Vgl. noch STENZLER zu Āśv. 1, 22, 3; Manu 4, 31; Gaut. 9 u. s. w. *Snātaka* bezeichnet, wie der Name sagt, den der das die Lehrzeit abschliessende Bad genommen hat. Āśv. 3, 9, 6 citirt als bekannten Ausspruch: »ein grosses Wesen ist der *Snātaka*« (cf. auch Gautama 9, 74).

In der Vorschrift des Bades für den »Heimkehrenden« (*samāvarttyamāna*, *samāvṛtta*) herrscht in den Sūtren grosse Übereinstimmung, in den Einzelheiten jedoch nicht. Als Zeit gibt H. 1, 9, 3; Vaikh. 1, 13 das udagayana an, eine zunehmende Monatshälfte und als Nakṣatra's Rohiṇi, Mṛgasīras, Tīṣya, Uttare Phalguni, Hasta, Citrā oder Viśākha an. Mit dem Bad ist eine Gaudānikacereemonie, Haar- und Nägelschneiden (S. 3, 1, 2; P. 2, 6, 17; Āśv. 3, 8, 6; H. 1, 9, 10 ff.) verknüpft. Die Abfälle werden nach H. von einer befreundeten Person im Kuhstall, bei einem Udumbara oder einem Darbhābhischel vergraben. Auch Zühneputzen ist vorgeschrieben. Ein Feuer wird auf dem Platze angelegt, wozu man nach Āśv. 3, 8, 4 trockenes oder frisches Holz

eines zum Opfer geeigneten Baumes je nach den auf Speise, Wohlstand oder brahmavarcasa gerichteten Wünschen des Heimkehrenden benützt. Spenden, welche der *Snāta* darzubringen hat, das *dva-* und *pīṭṭarpaṇa*, bestehend aus Wasserspenden für Agni, Vāyu, Sūrya u. s. w. und die Manen, schreibt Ś. 4, 9, 10 vor. Der vorangestellte Ausdruck *snātāḥ* weist auf die Zeit nach dem Abschlussbade; sonst würde man mit dem *Śāmbavya* Gr. S. und OLDENBERG, wofür auch das Manenopfer bei H. spricht, dieses *tarpaṇa* auf den Semesterabschluss verlegen können. P. 2, 6, 9 spricht davon, dass es *parīṣṭityottarataḥ* (G. 3, 4, 8 *parivṛte*) geschehe; bei Āp. und H. wird für die Handlung ein Kuhstall gefordert oder gestattet, den er vor Sonnenaufgang betreten muss. Die Thür ist mit einem nach innen gewendeten Fell zu verhängen (Āp. 12, 1) oder es wird darin von allen Seiten ein Platz dicht bedeckt (H. 1, 10, 3). Die Sonne soll den *Snātaka* an dem Tage nicht bescheinen (Āp. 12, 2; »einige« bei H. 1, 10, 3). Das Wasser muss lau sein, nach G. 3, 4, 11 ein Abguss von allen Opferkrütern und mit Wohlgerüchen versehen. Abweichend von allen andern lautet die Angabe P.'s 2, 6, 9, dass der Schüler nordwärts von der Umhegung sich vor acht Wassergefäße stellt und aus fünf davon unter Sprüchen, aus dreien leise sich besprengt. Als zweite Modalität nennt Āp. 13, 1 einen *Tīrtha* als Badeplatz. Stab, Gürtel, Fell und Behang, also die Schülertracht, werden ins Wasser geworfen (Ś. 2, 13, 8; H. 1, 9, 10; Vaikh. 1, 13), doch kennen andre Sūtrakṛa's, soweit sie überhaupt darauf eingehen, auch andre Bräuche. Āp. 12, 4 lässt den Gürtel einem Schüler einhändigen, der ihn mit einem Spruch an der Wurzel eines *Udumbara*baumes oder in ein *Darbhabhischel* verbirgt, oder er wird nur abgelegt (P. 2, 6, 15). Grosse Sorgfalt wird von den Grhyas auf die Beschreibung der Neubeckleidung des Gebadeten, die man als den zweiten Teil der ganzen Handlung betrachten kann, verwendet. Āśv. 3, 8, 1 nennt hierzu »einen Schmuck (*maṇi*), Ohrringe, ein Paar Gewänder, Sonnenschirm, Schuhe, Rohrstab, Kranz (*sraja*; die Bezeichnung *māla* wird ausdrücklich verpönt), Pulver (zum Einreiben, von *ekakṣitaka*), Salbe (zum Bestreichen der Hände, Mund u. s. w. *anu-līpa*), Augensalbe (*dāḥ*), und einen Turban« und zwar für sich und den Lehrer oder für den Lehrer allein (Āśv. 3, 8, 1. 2; Ś. 3, 1, 18). Diese Gegenstände werden unter Sprüchen einzeln genommen und angelegt. Erwähnung verdient vielleicht die Angabe Āśv. 3, 8, 11 ff., dass ein Brahmane den Kopf, ein Rājanya die Arme, ein Vaiśya den Leib, eine Frau den Schooss, solche die vom Laufen leben, die Schenkel salben. P. 2, 6, 28; H. 1, 11, 16; Āp. 12, 11 erwähnen noch einen Spiegel. Nach H. 1, 10, 6 ist das Schmuckstück eine Sandel- oder *Bādarakugel* mit Gold überdeckt, die mit den Ohrringen an einem Faden aufgehängt, über das Feuer gehalten wird, in das er über sie hinweg opfert, und schliesslich als Schmuck angelegt wird. Āp. 12, 8 nimmt eine kleine, an einen Faden gehängte, eingefasste Goldkugel, spült sie im Wasser und bindet sie mit einem Spruch um den Hals, an seine linke Leise eine *Bādarakugel*. Die Ohrringe werden in den Saum des Gewandes gebunden, in den *Darvīlöffel* gelegt und darüber hinweg die *Ājyaspenden* geopfert.

Den Tag verbringt er in Einsamkeit (Ś. 3, 1, 12), schweigend bis die Sterne scheinen (Āp. 12, 12). Alsdann geht er nach O. oder N. und verehrt unter Sprüchen die Himmelsgegenden, Sterne und Mond (Āp. 12, 13). Nachdem er mit einem Freunde sich unterredet, geht er wohin ihm beliebt. Āśv. 3, 9, 3; H. 1, 12, 5; Āp. 13, 2 lassen ihn dorthin gehen, wo man ihn ehren will. Āp. Vaikh. H. geben in Verbindung mit der Heimkehr des Schülers die Vorschriften über die Aufnahme von Gästen. Ś. 3, 1, 14 will, dass er zuerst einen Ort besucht, wo man ihn mit einem Rind oder einem Stück Kleinvieh ehrend bewirtet, oder er soll von einer Rinderherde oder



einem mit Früchten behangenen Baum seinen Heimweg antreten. Mit Sprüchen muss er auf- oder (von seinem Wagen, Elefanten, Pferde) absteigen.

§ 36. Die Pflichten des Snātaka sind von Āśv. 3, 5, 15; 9, 6; G. 3, 5; P. 2, 7, 3 ff.; Ś. 4, 11, von einigen mit ausführlicher Casuistik angegeben. Doch bilden die Ansichten der śiṣṭa's auch hier die Norm für weitere Fälle (G. 3, 5, 38). Sie geben ein Bild dessen, was man für gute Sitte beim Gebildeten ansah und erinnern an die »Tischzuchten« des frühen deutschen Mittelalters. Aus der grossen Zahl weiterer, z. T. mit den Bestimmungen der Gesetzbücher (Gaut. 9; Āp. 1, 11 u. s. w.), z. T. auch mit Vorschriften des buddh. Vinaya (OLDENBERG zu P. 2, 7, 3) übereinstimmenden Vorschriften sei die des Ś. 4, 11, 13 über den Lebensunterhalt des Snātaka hervorgehoben. Ährenlesen, unerbetene oder von Frommen erbetene Gaben, oder Opferdienste sind die Mittel ihn zu erwerben und zwar gilt immer das vorangehende für würdiger als das folgende. Wenn nichts davon möglich ist, kann er auch als Vaiśya leben (s. BÜHLER, SBE. II, 225). Die Vorschriften gelten für den Gebadeten nach der Entlassung vom Lehrer bis zur Begründung eines eignen Hausstandes (STENZLER zu P. II, 8, 1), einige andere gelten für die ersten Tage nach seiner Entlassung, nämlich kein Fleisch zu essen, nicht aus thönernen Gefässen zu trinken, Frauen, Śūdra's, Leichname, Krähen, Hunde nicht anzusehen oder anzureden u. s. w. (P. 2, 8). Verschiedene dieser Bestimmungen betreffen die Moral. Von dem, was er nicht gesehen oder gehört hat, z. B. soll er nicht sprechen, als ob er es gesehen oder gehört hätte; Dinge, die sein Selbststudium hindern, soll er vermeiden (G. 3, 5, 27) und nach demselben Grhyasūtra soll er sich selbst bewahren »wie ein Ölgefäss«. Manche Vorschrift aber scheint im Aberglauben seinen Ursprung zu haben, so wenn ihm verboten wird »in einen Bruanen zu blickens«. Dahin gehören die auch dem Dharma bekannten Wortveränderungen, die der Snātaka z. T. boni ominis causa vorzunehmen hat; z. B. wenn er eine schwangere Frau »vijanya« nennt, einen Nakula »Sakula«, Kapila *Bhagala*, Indradhanuḥ *Manidhanuḥ* (P.), für bhadra *mandra* sagen soll (G. 3, 5, 20).

§ 37. Hochzeit. — 1. Die acht den Gesetzbüchern bekannten Heiratsformen (s. JOLLY S. 49 ff.) erwähnen und definieren von den Grhyasūtren Āśv. 1, 6; Vaikh. 3, 1, nämlich die *Brāhma-*, *Daiva-*, *Prājāpatya-*, *Arja-*, *Gāndharva-*, *Asura-*, *Paiśāca-* und *Rākṣasa-*Ehe, lassen also wie die Gesetzbücher den *Svayamvara* fort. Dass die anderen Grhya's solche Definitionen nicht bieten, scheint nicht auf Zufall zu beruhen; denn das von ihnen beschriebene Ceremoniell setzt die legitimen Formen der Ehe voraus und Āśv.'s, Vaikh.'s offenbar entlehnte Angaben haben eigentlich im Grhyaritual keinen Platz. Es wird daher auch gesagt, dass der Jüngling mit Erlaubnis der Eltern (H. 1, 19, 2) oder des Guru (G. 3, 4, 3) heiraten soll. Wieviele Frauen gestattet sind, geben die Grhya's nicht an, mit Ausnahme Pāraskara's, der dem Brahmanen drei, dem Rājanya zwei, eine dem Vaiśya erlaubt und hinzufügt, dass einige Lehrer allen auch eine Śūdrafrau gestatten, doch fallen dann die Mantras bei den Ceremonien weg (1, 4, 8—11). Ganz ebenso gross ist die Zahl der im Divyāvadāna (p. 625, App. A.) für jede Kaste genannten Frauen. 2. Auf die Beschreibung der Eigenschaften von Braut und Bräutigam verwenden die Grhya's grosse Sorgfalt. Die demokratische Vorschrift Āp.'s, dass diejenige ihm Glück bringen wird, die sein Auge und Sinn fesselt und er sich um andres nicht kümmern solle, steht vereinzelt und wird auch nur als die Ansicht einiger Lehrer angegeben (3, 20). An äusseren Erfordernissen ist betont, dass sie nicht zum Gotra des Mannes gehören dürfe (G. 3, 4, 4; Vaikh. 3, 2 *pitar asamānarjigotrajātām*; H. 19, 2), nicht zu seinen *sapiṇḍa*'s mütterlicherseits, aber zu derselben Kaste und zu demselben Lande (wenn

die Komm. sajātā damit richtig erklären), H. 19, 2. Auch die Beschaffenheit ihres Namens ist von Einfluss. Mädchen, die nur einen Stern-, Fluss- oder Baumnamen führen (rohiṇī, gaṅgā, śimsapā), die in ihrem Namen als vorletzten Buchstaben ein *r* oder *l* haben (karā, kalā, suśilā), gelten Āp. 3, 12, 13 als ungeeignet, der überhaupt eine grosse Anzahl von ungeeigneten Merkmalen anführt. Wenn sie bei Ankunft der Freiwerber schläft, weint oder aus dem Hause sich fortbegeben hat, wird sie ebenfalls verworfen (Āp. 3, 10). Wichtig vor allem sind die *lakṣaṇa's*, die »Körpermerkmale«, zu deren Prüfung G. 2, 1, 1 ein Kundiger empfohlen wird. Da diese aber schwer zu erkennen sind, auch ein Kundiger vielleicht nicht zu finden ist, so kann man sich eines Orakels bedienen, indem man 8—9 Erdklüsse macht und das Mädchen daraus einen wählen lässt. Die hierzu erforderliche Erde wird einem Felde, das zwei Ernten trägt, einem Kuhstall, einer Vedī, einem nicht eingetrockneten Teich, Spielplatz, unfruchtbarem Felde, Kreuzweg, Kirchhof entnommen (Āsv. 1, 5, 4), und aus der Wahl des Klosses erkennt er, ob sie Nachkommen haben wird, die an Speise reich sind oder Vieh, ob sie fromm oder eine Spielerin sein wird (JOLLY S. 59 und WINTERNITZ) u. s. w. Auch die Eigenschaften des Bräutigams muss man prüfen. Der Satz Āsv.'s, dass man die Familie zuerst prüfen solle, gilt für die des Bräutigams wie für die der Braut. Gute Familie, Charakter, gute Merkmale, Gelehrsamkeit und Gesundheit verlangt von ihm Āp. 3, 19. Brautwerber. Als Werber soll er zusammen mehrere Freunde, nach Nār. zu S. 1, 6 »den Vater (des Bräutigams) u. s. w. und den Ācārya« aussenden, die den Veda kennen, und zwar sind die, welche unter dem Nakṣatra Invakāḥ ausgeschiedt werden, gern gesehen (Āp. 4, 1, 2; 2, 16). Bei ihrer Ankunft wiederholen sie dreimal die Worte »Hier bin ich, Herr« und halten um das Mädchen an, indem sie die Gotranamen nennen. Bei beiderseitigem Wohlgefallen berührt man ein volles Gefäss, in das Blumen u. s. w. gethan sind, und der Ācārya (nach dem Komm. des Brautwerbers) setzt es unter Segenswünschen für sie in Bezug auf Nachkommenschaft und Herdenreichtum auf ihr Haupt (S. 1, 11. Ausführlicher Āsv. Gr. P. 1, 21). 3. Indrāṇīkarman. Wenn die Braut heimgeholt werden soll, ist sie in einer der vorangehenden Nächte zu baden (S. 1, 2) und zwar mit wohlriechendem Wasser von Frauen, die nach dem Grhyasamgraha 2, 15 derselben Kaste angehören und unbescholten sein müssen. Während die Flüssigkeit über sie ausgegossen wird, soll sie nach G. in dem Spruch: »Kāma, ich kenne deinen Namen, — führe her den NN.« den Namen ihres zukünftigen Gatten nennen. Sie erhält ein rotgefärbtes oder noch ungefärbtes Kleid (S.), setzt sich hinter dem Feuer nieder und fasst den Ācārya an, während dieser Spenden für verschiedene Götter, darunter Indra und Indrāṇī, opfert. Denselben Göttern opfert auch der Bräutigam, nur Vaiśravaṇa und Īśāna kommen hinzu (S. 1, 11). Aus S. ist noch hervorzuheben, dass nach ihren Opfern vier oder acht nicht verwitwete Frauen, die zu bewirten sind, einen Tanz viermal aufführen sollen und eine Brahmanenspeisung diese Vorfeier beschliesst. 4. Als Zeit der Hochzeit giebt P. das udagayana an und zwar einen glücklichen Tag der zunehmenden Monatshälfte. Als geeignete Nakṣatra's nennt er die drei Gruppen, die mit Uttara beginnen: *Uttara-Phalgunī*, *Hasta*, *Citrā*, *Uttarāṣāḍhā*, *Sra-vaṇa* u. s. w., und ausserdem *Svāti*, *Mṛgaśīras*, *Rohiṇī* (vgl. STENZLER zur Stelle). Āp. lässt alle Jahreszeiten mit Ausnahme der beiden Siśiramonate und des letzten Sommermonats gelten und alle als glückbringend bezeichneten Nakṣatra's 2, 12, 13. H. 1, 19, 3 begnügt sich damit, überhaupt einen günstigen Tag für alle Handlungen zu empfehlen. Kauś. 75, 2 ff. schreibt die Zeit zwischen Kārttikī und Vaiśākḥī vor, gestattet jedoch auch beliebige Wahl mit Ausnahme von Citrā. 5. Ankunft des Bräutigams. Nicht verwitwete

glückliche junge Frauen geleiten den Bräutigam, der gebadet und die glückbringenden Ceremonien vollzogen haben muss, in das Haus des Mädchens. Gegen sie muss er sich überall, sobald es sich nicht um verbotene Speisen oder um Vergehen handelt, entgegenkommend verhalten (S. 1, 12, 1. 2). Wenn er die Braut erblickt hat, soll er nach Äp. unter Hersagung bestimmter Verse sie anschauen und den Zwischenraum zwischen ihren Augenbrauen mit einem Darbhahalm abwischen, den er dann nach W. wirft. Nach einigen Grhyas (Äp. 3, 5, 7; S. 1, 12, 10) wird der Bräutigam mit einer Kuh bewirtet; andere (G. 2, 3, 16; Kh. 1, 4, 7) lassen den Argha aber erst nach der ehelichen Verbindung, am Ende der drei Keuschheitstage vollziehen, führen jedoch auch den ersten Brauch als Ansicht »einiger« an. Eine zweite Kuh wird später im Hause des Bräutigams geschlachtet und zwar nach Äp. 3, 8 dem zu Ehren, der bei ihm in Ansehen steht (also dem Lehrer, Vater u. s. w.). Das sind die beiden *Madhuparka*-Külhe. 6. Schmuck der Braut. Mit Erlaubnis jener Frauen, die ihn geleiten, übricht der Bräutigam der Braut ein Gewand und salbt sie, beides unter Hersagung von Versen des Sūryälides. In ihre Rechte giebt er (wie es scheint zur Scheitelziehung, die nach der Empfängnis stattfindet) den Stachel eines Stachelschweins u. s. w., in die Linke einen Spiegel. Ihre Verwandten binden ihr eine schwarz-rote, aus Wolle oder Hanf hergestellte Schnur mit drei Amuletten an, der Bräutigam *Madhukabliten*, alles unter Anwendung von R.V.-Sprüchen (S. 1, 12, 3—9). Nach Kauś. 76, 8 befestigt man ein Amulet an dem Ringfinger. P. 1, 4, 12 spricht nur von der Anlegung zweier Gewänder. Sehr weicht die Darstellung bei Äp. ab, der ebenso wie Mānava (s. WINTERNITZ p. 45) die Sitte des Durchziehens kennt. 7. Andere Vorbereitungen. Das Hochzeitsfeuer, das nach der bei P. 1, 4, 4; S. 1, 5, 4 angeführten Meinung »einiger« durch Reiben erzeugt sein soll, befindet sich auf einem in der üblichen Weise hergestellten Platz »draussen in einer Halle« (P. 1, 4, 2), nach G. 2, 1, 12 *purastāt chāllyāh*. Ferner ist ein Topf voll Wasser, geröstete Körner, ein Mahlstein notwendig. Nach G. stellt einer der Brautführer einen Topf mit Wasser, geht damit schweigend und in sein Gewand gehüllt um das Feuer und stellt sich im Süden davon, das Gesicht nach Norden gerichtet, auf (G. 2, 1, 13; Kh. 1, 3, 5). Diese Wasser heissen die *stheyāh* (BLOOMFIELD, ZDMG. 35, 574; OLDENBERG, SBE. 30, 43). Äp. 4, 7 lässt eine gerade Anzahl mantrakundiger Brahmanen aussenden, um Wasser zu holen. Nach Kauś. 75, 13 geht beim Wasserholen ein Mann mit aufgelegtem Pfeil voran, ein Brahmane hinterdrein. Er durchbohrt eine Erdscholle im Wasser. In umgekehrter Reihenfolge kehren sie zurück. Bei S. 1, 13, 5 füllt der (Lehrer) nach der Handergreifung einen neuen Wasserkrug, wirft Zweige eines mänalich benannten Baumes, die Saft und Blätter haben, samt Kusagras hinein, nach »einigen« auch Gold, und übergiebt ihn einem Schüler, der Schweigen bewahrt. Diese Wasser werden im NO. aufgestellt und sind von links nach rechts zu umwandeln. Nach Kauś. 75, 19 stellt man den Krug ausserhalb der Vedi auf einen Zweig. Hinter das Feuer werden ferner vier Handvoll gerösteter Körner, mit Samiblättern gemischt, in einem Wurfgefäss aufgestellt und der kleinere Mahlstein (G. 2, 1, 15, 16; Äsv. 1, 7, 3; S. 1, 13, 10). 8. *Kanyāpradāna*. Die Übergabe des Mädchens durch den Vater an den Bräutigam wird nur von P. 1, 4, 14, 15 angedeutet, eingehender im Mānava (WINTERNITZ 41) behandelt. Das Äsv. G. P. 1, 22 beschreibt sie ausführlich und ebenso die Kommentare Vāsudeva und Kāmadeva (ISt 5, 309 ff.; OLDENBERG, SBE. 29, 34). Die Reihenfolge der Handlungen ist verschieden. P. 1, 5, 1 sagt ausdrücklich, dass er »nach einigen« gewisse Handlungen erst nach dem *pariṇayana* vollziehen soll. 9. Hochzeitsopfer. Hinter dem Feuer setzen sie sich nieder auf einer Matte, die bis an das Barhis reichen

soll (G. 2, 1, 23). Hierauf werden einige Butterspenden gebracht, bei einigen Sūtrakāras unter Sprüchen, die sich auf Nachkommenschaft, auf das Leben ihres Gatten u. s. w. beziehen. Hervorzuheben ist, dass bei Ś. 1, 12, 12; 13, 1 den vier Ājyaopfern eine Spende des Vaters oder Bruders des Mädchens folgt, die dieser mit einer Schwertschuppe oder einem Löffel auf ihr Haupt opfert, wobei sie sitzt und er steht. Der Spruch, dem RV. entlehnt, bezieht sich auf ihre Herrschaft im Hause des Schwiegervaters. Daran schließt sich eine Reihe von Ceremonien, die in den Sūtras verschieden angeordnet sind (STENZLER, zu Āsv. 1, 7, 15; WINTERNITZ S. 18): 10. *lājahoma, ātmāropana, agniparikramana*. Der Bräutigam schreitet hinter dem Rücken des Mädchens vorbei, stellt sich im S. auf und ergreift ihre zusammengelegten Hände. Bruder oder Mutter des Mädchens nehmen gerüstete Körner (*lājas*; nach Ś. 1, 13, 15; Kh. 1, 3, 18 mit Samiblätteln zusammen in einem Korbe) und lassen die Braut mit der rechten Fußspitze auf den Stein steigen, indess der Bräutigam flüstert: »diesen Stein besteige u. s. w.« Der Bruder oder ein anderer Angehöriger (die Sūtren schwanken) nimmt ein- oder zweimal (bei den Jambāgnayas dreimal Āsv. 1, 7, 9) gerüstete Körner, legt sie in ihren Añjali, und die Braut opfert, ohne den Añjali zu lösen (wie mit einem Opferlöffel, Āsv. 1, 7, 13). Nach H. 1, 20, 4; Āp. 5, 6 Komm. opfert der Bräutigam mit ihrem Añjali. Nach dem Opfer kehrt der Bräutigam auf seinen früheren Platz zurück und führt selbst oder ein mantrakundiger Brahmane die Braut um das Feuer (und, bei Āsv., um den Wasserkrug), sodass sie diesem ihre rechte Seite zuwenden, mit dem Spruch: »das Mädchen weg von ihren Ahnen«. Nach der Rückkehr auf ihren Platz tritt sie in derselben Weise hin, besteigt den Stein, und der ganze Vorgang wiederholt sich ein zweites und drittes Mal (Āsv. 1, 7, 13 wird beim ersten Opfer ein Vers an Aryaman, beim zweiten an Varuṇa, beim dritten an Pūṣan gesagt), der Überrest der Körner sodann ins Feuer geschüttet. Bei G., dem ich im wesentlichen gefolgt bin, folgen 11. die sieben Schritte. Die Braut muss nach NO. vorschreiten, den rechten Fuss vorsetzen, den linken nachziehen, aber ohne damit beim rechten vorbeizuschreiten (G. 2, 2, 12. 13). Nach Kauś. 76, 21 ff. werden zu dem Zweck sieben Linien gezogen. Die Sprüche, deren letzter von der Freundschaft »durch sieben Schritte« spricht, sind überall dieselben oder nur wenig verändert. Nach H. bedeckt nach dem siebenten Spruche der Bräutigam ihren rechten Fuss mit dem seinen, führt seine rechte Hand über ihre rechte Schulter hinab und berührt (wie bei der Schüleraufnahme der Lehrer) Herz und Nabel unter Sprüchen (1, 21, 3. 4). Während sie die Schritte thun, folgt ihnen ein Wasserträger, der ihre Köpfe mit Wasser besprenkt (G. 2, 2, 15). Bei P. 1, 8, 3 steht ein Mann mit dem Wasserkrug auf der Schulter schweigend südlich vom Feuer und der Bräutigam besprenkt sie. Auch die anderen Sūtren kennen, teilweise modificirt, diese Wasserweihe. Ś. 1, 14, 7 lässt die Fußstapfen mit Wasser sühnen und dann das Brautpaar unter Hersagung von RV. 10, 9, 1—3 mit dem Sthēyāwasser benetzen. Nach Kauś. 76, 25 besteigt hier die Frau das Lager; die Füße werden ihr gewaschen, das Band, mit dem die Gattin gefesselt war, gelöst; die Diener fassen es an und streiten sich darum (Kauś. 76, 30; Iṣṭ. 5, 384). Bei G. folgt erst hierauf 12. das *Pāṇigrahaṇa*, das bei Āsv. Sāṅkh. Pār. und auch bei den andern mehr am Anfang der Handlungen steht (vgl. WINTERNITZ 18). Die Braut sitzt nach O. gewendet, der Bräutigam steht nach W. Er ergreift ihre Hand mit den Worten: »ich ergreife deine Hand zum Heil« (RV. 10, 85, 36) und zwar nach Āp. 4, 11 30, dass die Fläche seiner rechten Hand nach unten, die der ihrigen nach oben gekehrt ist. Abergläubische Bräute haben hier ihre Stelle. Wenn der Gatte nur Knaben wünscht, ergreift er den Daumen, wünscht er Mädchen, dann die

Finger; wünscht er beides, dann nimmt er die Hand samt dem Daumen auf der äusseren Seite (Āśv. 1, 7, 3—5; Āp. 4, 11—13 ff.). Hierauf folgt bei Āśv. das dreimalige Umwandeln des Feuers und Wasserkruges, Betreten des Steines u. s. w. Auf die Hochzeit folgen Geschenke. Dem Ācūrya schenkt er eine Gabe; ein Brahmane giebt eine Kuh; ein Rājanya ein Dorf, ein Vaiśya ein Pferd. Einem, der Töchter hat, schenkt er 100 Kühe und einen Wagen, (das Wort *duhitṛmate* wird zwar von den Übersetzern auf den Schwiegervater bezogen; mir scheint aber der Zusammenhang auf den Ācūrya oder Priester hinzuweisen), den Opferkundigen ein Pferd. So in fast wörtlicher Übereinstimmung S. 1, 14, 13—17; P. 1, 8, 15—18. Der erstere fügt als andere Gabe für den, der das Styrlied kennt, das Brautheind hinzu (vgl. Āśv. 1, 8, 12), das nach Kauś. 79, 22 an einen Pfosten gehängt wird. G. 2, 3, 23 spricht nur von einer Kuh. 13. Aufbruch vom Hause. S. 1, 15 behandelt den Aufbruch und die Reise der jungen Frau in ihre neue Heimat sehr ausführlich. Wenn sie aufbricht (zu Wagen, Pferd oder Elephant H. 1, 22, 1 Komm.), wenn sie weint, werden Verse gesagt. Sie salbt die Achsen, die Räder, die Stiere und steckt an den Wagen (*śamyāgarṣṇu*) Zweige eines fruchttragenden Baumes. Die Stiere werden unter Hersagung von Sprüchen angeschirrt (auch Āp. 5, 20, 21). Nach Āp. 5, 23 werden auf die Gleise zwei Fellen gelegt, ein blauer auf das rechte, ein roter auf das linke und mit Sprüchen beführt er sie. Die verschiedenen Texte sehen die möglichen Unfälle, Schwierigkeiten und Omina bei der Reise vor und ordnen im einzelnen voneinander abweichende Verhaltensmassregeln an. Beim Passiren von Kreuzwegen, Kirchhöfen, Unebenheiten, Wüsten, Flüssen, Tīrthas (nach Kauś. 77, 8 wird bei einem Tīrtha auf eine Erdscholle geschossen) Pfosten, Bäumen, die Milch haben oder die als Merkzeichen dienen (Āp. 6, 5), lieblichen Plätzen werden Sprüche gesagt. Wenn sie einen Fluss kreuzen beim Besteigen des Schiffes, an einer tiefen Stelle desgleichen. Āp. 6, 2 verbietet der Frau bei einer Überfahrt die Schiffer anzusehen. Wenn die Achse bricht, Gebundenes sich lockert, der Wagen umwirft oder bei anderen Unfällen, legen sie Holz an das mitgeführte Feuer, opfern, holen anderes Material und salben es mit der übriggebliebenen Butter (G. 2, 4, 3, 4; Āp. 6, 4; S. 1, 15, 9, der bei einem Unfall am Wagen die junge Frau in die Wohnung eines Ahitāgni bringen lässt). Nach Āśv. 1, 8, 7 soll er bei jedem Hause die Zuschauer mit dem (von andern übrigens anders gebrauchten) RV.-Verse »diese Frau, mit guten Zeichen wohlversehen« anreden. Das Hochzeitsfeuer wird in ein Gefäss gethan und voran oder hinterdrein geführt (Āp. 5, 13, H. 1, 22, 2; G. 2, 4, 3). Es ist von da ab stündig zu unterhalten (siehe unten). Āśv. schreibt vor, die erste Nacht im Hause einer bejahrten Brahmanin, deren Mann und Kinder leben, zu verbringen (1, 7, 21). Etwas anders G. 2, 3, 1 ff. (Kh. 1, 4, 1), der sie zu einem ihr angemessenen Haus eines Brahmanen im NO. bringen lässt. Dort wird das Feuer angelegt, und dahinter sitzt die Braut auf einem roten, nach aussen gekehrten Stierfell nieder und muss schweigen, bis die Sterne sichtbar werden. Sobald dies geschieht, opfert der Gatte sechs Butterspenden und giesst von jeder den Überrest über ihr Haupt. Alsdann stehen sie auf, gehen hinaus, und er zeigt ihr den Polarstern und die Arundhatī. Bei jenem sagt sie »fest bist du u. s. w.«, bei dieser »gebunden bin ich« und nennt beidemale ihres Gatten und ihren eigenen Namen. H. 1, 22, 11 lässt, ausführlicher als andere, die Gegenden, Sterne, Mond, die sieben R̥sis, Arundhatī und den Polarstern mit längeren Sprüchen verehren. 14. Ankunft. Den Tag, an welchem er die Gattin heimführt, soll er nach Āp. sich merken. Nach demselben Sūtra zeigt er ihr das Haus und spannt zuerst das rechte von den beiden Zugtieren aus. Bei G. helfen ihr gesittete Brahmanenfrauen, deren

Männer und Kinder noch leben, vom Wagen herab. Ein Fell wird in die Mitte des Hauses gebreitet (Āp.) oder in die Halle hinter dem dort anzulegenden Feuer. Sie muss in das Haus eintreten, mit dem rechten Fuss zuerst und ohne die Schwelle zu berühren (Āp. 6, 9; H. 1, 22, 6. Nach P. 1, 8, 10 ist es ein »starker Mann«, der sie emporhebt und im O. oder N. in einem verwahrten Raum auf ein, rotes Stierfell niedersetzt). Hierauf wird eine Anzahl Spenden dargebracht. S. 1, 16, 8 erwähnt, dass nach »einigen« ihr ein Knabe auf den Schooss gesetzt wird. In die Hände werden ihm Früchte gegeben und Brahmanen zu guten Wünschen veranlasst. Dann wird sie Söhne gebären. Wir finden diese Vorschrift wirklich bei Āp. 6, 11, Kauś. 78, 8 (*kalyāṇanāmanam brāhmaṇāyanam*) und G. 2, 4, 7, der dem Knaben śakaloṭa's (nach dem Komm. Lotoswurzeln, nach WEBER Düngerkugeln) oder Früchte in die Hände geben lässt. Erst jetzt, nach der Ankunft, lassen einige Sütren das Ehepaar schweigend, bis die Sterne scheinen, sitzen und die auf den Polarstern und Arundhati bezüglichen Sprüche sagen. 15. *Cathurthī-karman*. Drei Nächte sollen sie Keuschheit üben, auf dem Boden lagern und weder gewürzte noch gesalzene Speise essen; doch ist auch längere Keuschheit gestattet, z. B. nach P. sechs, zwölf Nächte oder gar ein Jahr. Āśv. 1, 8, 10 prophezeit ihnen, dass in diesem Fall ihnen ein und derselbe Rsi zu Teil werden wird. Zwischen beiden Lagern steht während der drei Tage (nach Āp. 8, 9) ein mit Wohlgerüchen bestrichener und mit einem Gewand oder Faden umhüllter Stab. Früh und abends sollen sie das Hochzeitsfeuer umwandeln (S. 1, 17, 8). Mit dem vierten Tage beginnt die Zeit der Beiwohnung; vom vierten bis zum sechzehnten Tage bringt jeder gradzahlige Tag bessere Nachkommenschaft (Āp.). Gegen Ende der vierten Nacht (P. 1, 11, 1 ff.) wird im Innern des Hauses das Feuer angelegt und eine Topfspeise gekocht, von der Agni, Vāyu, Sūrya unter Sühnsprüchen, ferner Aryaman, Varuṇa, Pūṣan, Prajāpati und an achter Stelle Sviṣṭakṛt geopfert wird (S. 1, 18, 2 ff.; P. 1, 11, 1, bei diesem an Agni, Vāyu, Sūrya, Candra, Gandharva, Prajāpati). Eine Adhyāṇḍjāwurzel wird gestampft und zur Zeit der Menses in ihr rechtes Nasenloch geschüttet (S. 1, 19, 1. Ein ähnlicher Brauch findet sich bei P. 1, 13, 1, aber nur für den Fall, dass die Frau nicht empfangen sollte. Danach soll der Gatte nach vorausgehendem Fasten unter dem Sternbild Puṣya die Wurzel einer weissblühenden Simhīpflanze ausgraben und am vierten Tage der Frau, nach einem Bade, zerstampft in das rechte Nasenloch schütten). Was er vor und nach der Beiwohnung zu thun hat, welche Sprüche er zu sagen hat, wird ebenfalls vorgeschrieben, recht ausführlich von Sāṅkh. und H., der eine ganze Anzahl von Liebes- und Zaubersprüchen anführt (1, 24, 3 ff.). 16. Am fünften Tage findet das nur von Baudh. beschriebene *nāpitakarma* statt, bei welchem die Ehegatten sich die Haare und Nägel schneiden lassen und danach aus dem Dorfe hinausgehen, um einem Udumbarabaum Verehrung zu erweisen und Ehesegen zu erbitten. Auch werden mit einem neuen Gewande Fische gefangen und als Bali für die Baka's (Wasservögel) dargebracht (WINTERNITZ 101).

Litt.: HALL u. WEBER, Indische Studien V (s. o. S. 101. — LEIST, Altar. jus gentium 59 ff. — WINTERNITZ, s. o. (fast die ganze auf die Eheceremonien bezügliche Literatur findet sich bei WINTERNITZ, S. 103—104 verzeichnet). Dazu die Rec. von KIRSTE WZKM. 6, 174 ff. — L. v. SCHROEDER, die Hochzeitsgebräuche der Esten, 1888. — SCHRADER, Sprachvergleichung und Urgeschichte<sup>2</sup>, Jena 1890, S. 550 ff. — ZIMMER, Altindisches Leben, Berlin 1879. — ALBERTONI's India, transl. II, p. 154 ff. — DAHLMANN, das Mahābhārata, 1895, p. 247 ff. — *Kanyākūśakūṭa*, Uṣā 1891, fasc. 10 (modern). — *Śrīrāhacūṣavyavāhidī*, Uṣā 1891, fasc. 1. — FORBER, Ras Mala II, 337 ff.

§ 38. Das Hausfeuer. — Die Pflichten des Hausherrn. Hinter dem jungen Ehepaare oder vor ihm her (H. 1, 22, 2; Āp. 5, 13 resp. Āśv. 1, 8, 5)



führen sie das Hochzeitsfeuer, das fortan beständig zu unterhalten ist. Es heisst *grhya*, *āvasathya* oder *aupāsana*-Feuer (G. 1, 1, 21; Kh. 1, 5, 1; P. 1, 2, 1; 9, 1; H. 1, 26, 1; Kauś. 69ff. Komm.), der, welcher das Feuer unterhält, heisst *aupāsānika* im Gegensatz zum *vaitānika*, der die drei heiligen Feuer unterhält (STENZLER zu P. 3, 1, 1). Die Hochzeit ist indess nicht die einzige Gelegenheit für die erste Anlegung des Hausfeuers. P. 1, 2, 1 führt ausser dem *dārakṭa* noch als Meinung einiger die Zeit der Erbteilung (*dāyādyakāla*) an, ebenso S. 1, 1, 4, der die Zeit der Rückkehr des Schülers als weitere Eventualität gelten lässt. Eine vierte Gelegenheit ist der Tod des Hausherrn, bei dem der Älteste (*jyāyams* oder *paramesṭhin*) das Feuer anzünden soll (besonders ausführlich Kauś. 69, vgl. auch G. 1, 1, 12, der die Erbteilung im Gegensatz zum *Grhyasamgrahapariśiṣṭa* 1, 76 nicht nennt). G. (Kh.) 1, 1, 13 wünscht als genaueren Zeitpunkt das Zusammentreffen eines Knotentages mit bestimmten Gestirnen(?) oder überhaupt einen Neu- oder Vollmondstag. Das Hochzeitsfeuer wird »nach einigen« durch Reiben erzeugt (P. 1, 4, 4; Ś. 1, 5, 4; G. 1, 1, 17; Kh. 1, 5, 3), das so gewonnene scheint nach einer Bemerkung Gobhila's (18) nicht als ganz voll zu gelten. Die, welche es nicht durch Reiben erzeugen, holen es aus »dem Hause« oder der »Bratpfanne« eines Vaiśya, wie auch Kāt. Sr. S. 4, 7, 15, 16 vorgeschrieben ist, oder eines »bahuyājina«, sei er ein Brahmane, Rājanya oder Vaiśya (G. 1, 1, 15ff.; Kh. 1, 5, 3, der einen Sūdra ausdrücklich ausschliesst). Nach P. 1, 2, 3 muss es ein »reicher« (*bahupaśu*) Vaiśya sein; bei ihm ist ausserdem das *agniṣradāna* erwähnt, von OLDENBERG (SBE. 29, 265) richtig als *handling over of the kindling sticks* übersetzt, wohl aber nur bei denen Brauch, die sich der Reihhölzer zur Erzeugung des Feuers bedienen. Über die Holzarten und die Beschaffenheit der »*aranis*« geben das *Gsamgrahapariśiṣṭa* 1, 78 ff. und *Karmapradīpa* 1, 7, 1 nähere Vorschriften. Das *Agnyādhāna* gehört zu den Materien, die auch im *Srautaritual* ihre Stelle haben (Āp. 5, 1ff.; Āśv. 2, 1, 9; Kāt. 4, 7, 1 ff. s. u.!), das mehrfach bei den *Grhyaceremonien* ergänzend eintritt. Die Pflege des Feuers liegt dem Hausherrn ob; doch können auch Frau, Sohn, Tochter oder Schüler sich dessen unterziehen (Āśv. 1, 9, 1). Wenn das Feuer aber erlischt, so soll es durch Reibung oder Entnahme aus dem Hause eines *Śrotriya* aufs neue entzündet werden (H. 1, 22, 4); die Frau (Āśv. 1, 9, 2) oder der Mann (Āp. 5, 17; H. 1, 22, 5) muss fasten und dieser nach S. 5, 1, 8 Allbussen spenden. Wenn der Dienst am häuslichen Feuer durch zwölf Tage unterbrochen worden sein sollte, ist das Feuer wieder neu anzulegen (H. 1, 26, 4) oder alle ausgelassenen Spenden sind zu zählen und zu opfern; in welcher Weise jenes *punarādheya* statzufinden hat, setzt H. 1, 26, 6ff. auseinander. Auch in andern Fällen, z. B. wenn das Feuer mit anderen vermischt ist, wird von H. 1, 26, 18 die Wiederanlegung vorgeschrieben. Die Feuerstätte (*agnisthaṇḍila*) befindet sich in gewissen Fällen, welche P. 1, 4, 2 näher angibt, ausserhalb des Hauses in einer Halle (vgl. H. 1, 22, 7; Kh. 1, 2, 1), die nach dem Komm. zu Kāt. Sr. 7, 1, 24 zwanzig *Aratnis* lang und zehn breit sein soll (STENZLER zu P.). Wenn er sonst ein Opfer darbringen will, sofern nicht das im Hause befindliche benutzt wird, wird (nach Āśv. 1, 3, 1) ein Platz, der nach allen Seiten mindestens das Mass eines Pfeiles hat (*caturasra* nach Ś. 1, 7, 2), mit Kuhdung beschmiert, darauf in bestimmter Weise sechs Linien (als Rost) gezogen (ein Schema bei Gobhila, BLOOMFIELD, ZDMG. 35, S. 557<sup>4</sup>; etwas anders würde es nach Ś. 1, 7, 6 ff. aussehen, vgl. auch OLDENBERG, SBE. 29, S. 23, Anm.). Nach einigen Sūtren kann der Feuerherd nach O., NO. oder nach N. geneigt oder eben sein (H. 1, 1, 9; G. 1, 1, 9). Den Platz besprengt er mit Wasser, setzt das Feuer darauf, legt ein Holzscheit nach, fegt das Feuer zusammen, umstreut es mit Gras und sprengt Wasser ringsum. Diese Ceremonien, in den

Grhya's durchweg ähnlich beschrieben, haben, wie STENZLER bemerkt, den praktischen Zweck, das Feuer in gutem Brande zu erhalten. In manchen Texten sind sie in etwas anderer Reihenfolge genannt. P. z. B. schreibt das Kehren des Bodens, Bestreichen mit Kuhmist, Linienziehen, Entfernen der Erde und Besprengen des Bodens vor. Das sind die fünf *bhūsamskāra*<sup>1</sup> oder das *lakṣaṇa* (G. 1, 1, 10); auf die Stütze trägt man das Feuer unter Sprüchen oder schweigend (S. 1, 7, 9, 10; G. 1, 1, 11). Ausführlich ist diese Ceremonie des *agniprayāna* Gobhilasamgrahap. I, 64<sup>b</sup>—69 beschrieben. Danach soll es in einem glänzenden Gefäß, nicht mit Schalen oder zerbrochenen oder ungebrannten Gefäßen geschehen. Das Feuer wird vor jedem Opfer mit Kuśahalmern in bestimmt vorgeschriebener Weise umstreut; bei blossen Ājyaspenden ist das jedoch nicht notwendig und nach Māṇḍūkya auch nicht bei den stehenden Darbringungen (S.). Welche Beschaffenheit das Kuśagras haben muss, sagt G. 1, 5, 16, 17. Die beim Agnihotra gegebenen Vorschriften (Āsv. Śr. 2, 2) über das *pradūṣkarāṇa* gehen auch hier. Einige legen ferner um das Feuer Einfassungshölzer, *paridhī*'s, die aus Sami- oder Parnaholz bestehen (G. 1, 7, 16). Über die Holzarten, welche bei Anlegung des Feuers vorgeschrieben sind, handelt G. 1, 5, 14 ff. Wenn der Hausherr verreisen will, lässt er in sich selbst, in die beiden Reibhölzer oder in ein Scheit das Feuer mit dem Spruch »komm, gehe in meinen Atem ein« eingehen. Oder er wärmt mit RV. 3, 29, 10 die beiden Reibhölzer oder das Scheit. Vor Sonnenuntergang holt er dann wieder das Feuer heraus. Auf einen hergerichteten Platz schafft er ein weltliches Feuer und mit den Worten: »gehe wieder ein« lässt er das heilige Feuer darein eingehen (S. 5, 1, 1 ff.; H. 1, 26, 12 ff.; S. Śr. S. 2, 17; WENK, I.St. 9, 311). Wer von einer Reise zurückkehrt, begrüsst sein Haus mit einem Verse und bringt dann dem Hausherr seine Verehrung dar (S. 3, 7, 5). Seine Söhne und Töchter begrüsst er mit Formeln, die die Sūtren ebenfalls näher, jedoch verschieden angeben. Das Haupt des ältesten Sohnes umfasst er zuerst und küsst es unter Anwendung einiger Sprüche. Mädchen küsst er (nach einzelnen) nur leise aufs Haupt (so G.) Āsv. 1, 15, 9; Āp. 15, 13; G. 2, 8, 21 ff.; H. 2, 4, 16.

§ 39. Person des Opfers. — Nach Āp. 8, 3 verschmähen die Götter das Opfer einer Frau, eines mittels des Upanayana nicht geweihten, sowie die Opfer gesalzener, gewürzter oder mit geringwertiger Nahrung gemischter Speisen. Der Hausherr fungiert als Opferer, aber er kann sich durch einen Brahmanen oder in einzelnen Fällen durch seine Gattin vertreten lassen, z. B. bei der Morgen- und Abendspende (G. 1, 3, 15) oder abends bei den Balis (1, 4, 19) durch die Frau. Der Hausherr allein ist notwendig zum *āsasyabali* (G. 1, 4, 29), vielleicht auch bei den Pākayajña's, doch ist G. 1, 9, 8, 9 kontrovers, ferner nach dem GSPariśiṣṭa 1, 92 beim *pitryajña* *ekāgni*. Sonst kann beliebig ein Brahmane zugezogen werden, notwendig ist es beim Dhanvantari- und Spiessrindopfer (Āsv. 1, 3, 6). Der Sitz des Brahman befindet sich im Süden (S. 1, 8, 6; P. 1, 1, 2); sein Verhalten beschreibt G. 1, 6, 13 ff. Merkwürdig ist die Vorschrift des genannten Sūtra (1, 6, 21), dass der Hausherr, falls er Hotr- und Brahmanamt ausüben will, auf den Brahmanensitz Sonnenschirm, Obergewand oder Wasserkrug oder eine Puppe aus Darbhagras legen soll. Eine genauere Beschreibung dieses strohenen »Brahmanen« Pariśiṣṭa 1, 87<sup>b</sup> ff. Nach dem Pariśiṣṭa 2, 24 soll bei der Hochzeit der Bräutigam die Sprüche selbst sagen, wenn er ein Brahmane ist, bei einem Kṣatriya oder Vaiśya dagegen der Priester. Der Opferer trägt, wie auch in den Śrautasūtren vorgeschrieben und Taitt. Ār. 2, 1 betont ist, die Opferschnur, und zwar bei Götteropfern rechts (von der linken Schulter unter die rechte Achselhöhle), bei Manenopfern links (von rechts nach links) G. 1, 2, 1 ff.; Kh. 1, 1, 4 ff.

(Ausführlich ist die Opferschnur Gobhilasamgrahap. II, 48 ff. beschrieben.) Ferner ist das *daamana*, dreimaliges Wasserschlitzen und Benetzung der Sinnesorgane mit Wasser notwendig (G. 1, 2, 5 ff.).

<sup>2</sup> STENZLER, *commentationis de domesticis Indorum ritibus particula*, Breslau 1860. — BLOOMFIELD's Zeichnung ist von KNAUER, *Gobh.* 2, 129; SCHRAUER, *Karmaprad.* 36 berichtigt worden.

§ 40. Opfer. — Eine der wesentlichsten Pflichten des Hausherrn ist die Darbringung der vorgeschriebenen Opfer. Im Gegensatz zu den Śrautaopfern, zu deren Darbringung die drei Feuer nötig sind, wird für die des Grhyarituals ausschliesslich das Hausfeuer (*āvasathya*, *valvāhika agni*) gefordert (Manu 3, 67; Yājñ. 1, 97). Die Darstellung dieser Opfer gehört zum wesentlichen Inhalt der Grhya's. Sie heissen *pākayajña* oder *grhyasthālipākā's*, »Kochopfer« (WEBER, I.St. X, 326<sup>1</sup>; STENZLER, *Āsv.* II, S. 2, wo man die Ansichten der Komm. verzeichnet findet; OLDENBERG 30, XXIII<sup>1</sup>), während SPEIJER (*Jātakarma* 27. 28) ausser der Bedeutung »Kochopfer« darin noch eine Bezeichnung für das totum genus *grhyorum* sieht. Die Inder unterscheiden offenbar unter Verallgemeinerung eines ursprünglich engeren Begriffes drei bis vier Arten von *Pākayajña's*: *huta*, *ahuta*, *prahuta* und *prāsita* (S. 1, 5, 1; 10, 7; P. 1, 4, 1). *huta* sind Feueropfer wie Agnihotra, bei denen die Spende ins Feuer geschüttet wird, *ahuta* Baligaben, die nur ausgesetzt werden, *prahuta* nach S. Manenopfer (anders bei STENZLER zu P. 1, 4, 1), *prāsita* »gekostet«, was in einem Brahmanen (durch dessen Speisung) als Opfer niedergelegt wird. Die Inder selbst schwanken in den Einzelheiten; *Āsv.* 1, 1, 1 nennt nur die *huta*, *prahuta*, *brahmaṇi huta* und bezieht die zweite Gruppe auf die, »welche nicht ins Feuer geopfert werden«. Eine zweite Auffassung, die in den Grhya's wenig zur Geltung kommt, unterscheidet 7 »*pākasaṁsthāh*« als Unterabteilung der 21 *yajñasaṁsthāh* (S. 1, 1, 15): *aṣṭakā*, *pārvaṇa*, *śrāddha*, *śrāvāṇi*, *āgrahāyaṇi*, *caitrī*, *āsvayujī* (s. oben S. 41), d. h. die Opfer am achten Tage der dunkeln Hälfte der Monate Kārttika, Mārgaśīras, Pauṣa, Māgha; die Opfer an den Neu- und Vollmondstagen, die allmonatlichen Manenopfer, die an den Vollmondstagen des Monats Śrāvaṇa u. s. w. Der Kommentar zu Āp. Śr. S. bezeichnet *aupāsanaḥoma*, *vaisvadeva*, *pārvaṇa*, *aṣṭakā*, *māsīśrāddha*, *sarpabali*, *īśānabali* als die sieben *Pākayajña's*, Satyavrata Sāmāstrami in der Uṣā (SBE. 30, 358) giebt neben dieser Liste eine zweite, bestehend aus *sāvaṇīhoma*, *prātarhoma*, *sthālipāka*, *navayajña*, *vaisvadeva* u. s. w. Eine Mischung beider Einteilungsweisen finden wir bei Baudh. (SBE. 14, XXXI, Ait. Br. 3, 40, 2 Sāy.; SBE. 30, XXIV), der *huta*, *prahuta*, *ahuta*, *śulagava*, *baliḥaraṇahoma*, *pratyavurohaya*, *aṣṭakāhoma* als die sieben *Pākayajña's* aufzählt, und in der Baudhāyanaprayogamālā (fol. 1<sup>a</sup>) werden als *huta* (»homamātrasādhya«) aufgeführt: *vivāha-garbha-dhānapumsavana-simanta-viṣṇubalayah*, als *prahuta* (*homo bali's ca*) *jātakarma*, *nūmakaraṇa* u. s. w., als *ahuta* (*homabaliprāśanāni*) *upanayana*, *samāvartana* u. s. w. Wir werden von diesen Versuchen, die Opfer zu systematisieren, absehen und in der folgenden Darstellung drei Gruppen von Opfern unterscheiden, je nachdem sie täglich oder zu festgesetzten Zeitabschnitten oder bei besonderen Veranlassungen darzubringen sind.

§ 41. Die zum Grhyaopfer verwendeten Materialien teilt Gobhila 1, 3, 6 in *kṛta* »hergerichtete« und *akṛta* »nicht hergerichtete« ein (für *kṛta* sagen *Āsv.* 1, 2, 1; S. 2, 14, 3 *siddha*), jenes mehr für die flüssigen, dieses für die festen Stoffe (KNAUER zu G. 1, 3, 6, 7; etwas anderes GSP. 1, 93). *Āsv.* Śr. S. 2, 3, 12 nennt als Opferspeise für jemand, der keinen besonderen Wunsch hat, *payas* und für andere *yavāgūr odana dadhī sarpiḥ*, und das Grhyasūtra 1, 9, 5 beruft sich hierauf, schliesst aber, in offenbar polemischer Anspielung auf die Vorschriften anderer Śrautalehrer, den Gebrauch von Fleisch aus.

Nach Belieben kann aber auch *vṛthi*, *yara*, *tīla* geopfert werden. Zwischen den einzelnen Grhya's ist hier keine wesentliche Abweichung zu verzeichnen (G. 1, 7, 20 *ājyaṃ saṃskurute sarpiś tailaṃ dadhi payo yavāgām vā*). Zu diesen Stoffen tritt bei aussergewöhnlichen Gelegenheiten ein Opfertier.

§ 42. Die einfachsten Opfer sind die Ājyaopfer. S. Sr. S. sagt, dass überall, wo *jukoti* gesagt sei, darunter eine Darbringung von *sarpiś* zu verstehen sei. Ait. Br. 1, 3, 5 unterscheidet *ājyaṃ vai devānām, surabhi ghrtaṃ manusyānām āyutam pīṣṇam, navañītam garbhāṇām* und der Komm. sagt, dass die alten Lehrer zwischen *ājya* und *ghṛta* unterschieden; *ājya* sei *sarpiś vilīna*, *ghṛta ghanibhūta*, *āyuta īśad vilīnam*. (Weitere Angaben GSpariṣiṣṭa 1, 105 ff.) Die Sūtren geben genaue Beschreibungen der Vorgänge beim Ājyaopfer; besonders ausführlich ist H. 1, 1, 18 ff., der sie in der Weise einer Paddhati darstellt. Die Grundform der Butteropfer ist überall dieselbe. Wie das Neu- und Vollmondsopfer die Grundform aller Iṣṭi's, so ist das Ājyaopfer, von H. im Anschluss an das Upanayana, von S. u. a. im Anschluss an die Hochzeit vorgeschrieben, die Grundform aller *bhūtikarman's*, *ājyadhuti's*, *sakhā-paśu's*, *carupākayañña's* (S. 1, 16, 1 ff.). Als Hauptbestandteile des Opfers zählt P. 1, 5, 3 auf *āghārau, ājyabhāgau, mahāvṛkṣṭi's, sarva-prāyaścitta, prajāpati* und *sviṣṭakṛt* — diese bilden die Grundform, in die bei andern Opfern die hinzukommenden Spenden an bestimmter Stelle eingeschaltet werden. Diese Einlage der variierenden, für jedes Opfer charakteristischen Spenden heisst der *āvāpa*, über den S. Sr. S. 1, 16, 3 ff. genauere Anweisung giebt. Der Platz für diese Einschaltung schwankt; nach SGS. 1, 9, 12 liegt er zwischen den Mahāvṛkṣṭi's, Sarva-prāyaścitta und der Spende für Prajāpati, nach P. 1, 5, 6 zwischen den beiden letzteren; nach H. 1, 2, 17 zwischen den beiden Ājyabhāga's u. s. w. Diese beiden Ājyabhāga's und Sviṣṭakṛtspende sind nach der Ansicht mancher Sūtren bei den Ājyaopfern nicht notwendig (G. 1, 9, 26; Kh. 1, 3, 12—15), nach Māṇḍūkya überhaupt nicht bei den ständigen Darbringungen (S. 1, 9, 11). Erforderlich ist für diese einfachste Form der Grhyaopfer ein *darvī*-Löffel oder *śruva*, ein Ājyatopf, zwei oder drei Kuśahalme, von bestimmter Qualität, die als *paritra's* oder Reinerer dienen (Kāt. 2, 3, 31; S. G. S. 1, 8, 14), ein Gefäss für die *prāñīta*-wasser, die im Norden vom Feuer ihren Platz haben und zum Besprengen, Reinigen der Pavitra's u. s. w. dienen, schliesslich die *samidh's* oder Holzscheite, welche an, und die *paridh's*, welche um das Feuer zu legen sind. Den Verlauf einer einfachen Butterspende kann man aus S. 1, 8, 8 ff. und H. 1, 1, 18 ff. erfahren. Ganz kurz verzeichnet P. 1, 1 alle Hauptmomente vor Darbringung eines Opfers.

§ 43. Die *Pākayañña's* unterscheiden sich von denen des Śrautarituals dadurch, dass sie weder Prayāja's, noch Anuyāja's, keine Anrufung der Iṣṭā, keine Nigada's und Sāmidheniverse haben (SGS. 1, 10, 5). Ein Mörser und Stüssel ist notwendig zum Enthülsen und Stampfen der Körner zur Speise. Nach H. 1, 23, 3 stösst die Frau, nach anderen der Gatte. Von den Sūtren schildern besonders Āśv. 1, 10, 6 ff.; G. 1, 7 ff. den Vorgang des Opfers mit allen Einzelheiten so ausführlich, dass wir ein genaues Bild vom Verlauf der Pākayaññas gewinnen. Als ein die Priesterfamilien unterscheidender Brauch tritt hier das vier- resp. fünfmalige Abschneiden von dem Schmalz hervor und zwar sind es die Bhṛgu's, welche bei G. als *pañcāvattī's* gelten. Im Anschluss an die Darstellung des Opfers und an die Vorschriften über die Neu- und Vollmondsfeiern beschreibt G. (Kh.) die *Yajñavāstu*-Cereemonie, welche darin besteht, dass am Schluss des Opfers Brennholz nachgelegt, ringsum gesprengt wird und von der schon verwendeten Opferstreu eine Handvoll Kuśagrass in der Butter oder der Havisgabe dreimal (an Spitze, Mitte, Wurzeln) gesalbt wird mit dem Spruch: »leckend mögen die Vögel

geniessen«. Dann besprengt er dieses Gras mit Wasser, wirft es ins Feuer mit einem an Rudra »der Tiere Oberherren« gerichteten und dessen Gnade ansehenden Spruch.

§ 44. Ein Tieropfer tritt im häuslichen Ritual bei verschiedenen Gelegenheiten ein und zwar werden Kinder oder Ziegen geopfert. Ap. nennt 3. 9 als Veranlassungen zum Opfer einer Kuh »einen Gast, die Manen, die Hochzeit«. S. 2, 16, 1 citirt einen Ausspruch Manu's, dass man beim Madhuparka, beim Soma-, Manen- und Götteropfer Tiere töten dürfe, wo anders nicht. Wir finden dementsprechend Kuhopfer bei der Arghafeier (P. 1, 3, 26 u. a.), bei der zweiten Aṣṭakā (P. 3, 3, 8 u. a.), bei der Hochzeit (s. S. 65) und beim sogen. Spiessrindopfer. Für die Kuh kann beim Argha eine Ziege oder ein anderer möglichst entsprechender Gegenstand eintreten (S. 2, 15, 1). Bei anderer Gelegenheit finden wir jedoch auch andere Tiere; so schreibt P. 3, 12 als Dasse für den, der die Keuschheit verletzt hat, einen Esel auf einem Kreuzwege zu opfern vor. An Stelle des bei den Srautaopfern üblichen Pfostens grübt man hier »vor den 2 Feuern« einen Palāśazweig ein (P. 3, 11), weshalb das Opfer und auch das Tier selbst *śākhāpaśu* heissen (Kāt. Śr. 6, 10, 33; Komm. STENZLER zu P.). Die Sūtren, welche das Ritual bei verschiedenen Veranlassungen geben (G. H. 2, 15 z. B. bei Gelegenheit des den Manen dargebrachten Kuhopfers, P. 3, 8, 15 lässt das Spiessrindopfer als allgemeine Norm gelten), weichen in ihren Angaben im Einzelnen vielfach ab; es muss genügen, die Hauptmomente aufgrund eines einzelnen hervorzuheben. Nach Āśv. 1, 11 soll nördlich vom Feuer der Platz für den *śāmitra-agni*, das Schlachtfeuer, sein. Das Tier wird getränkt, gewaschen und östlich vom Feuer, das Gesicht nach Westen, aufgestellt. Nach einer Spende berührt es der Priester mit einem frischen und belaubten Zweige, worauf man es mit Reis- und Gerstenwasser besprengt, trinkt und dessen Rest an seinen rechten Vorderfuss ausgiesst. Schweigend erfolgt das *paryagnikarāṇa*, die bei allen Opfern übliche Ceremonie (P. 1, 1, 2), einen Feuerbrand »zur Abwehr der Rakṣas« um die Opfergabe herumzuführen. Das Tier wird nach N. geleitet, der Feuerbrand davor niedergelegt, und dient als *śāmitra*-feuer. Mit den *vapāśrapaṇī's*, den »Netzbratern«, zwei aus Kāśmāryaholz hergestellten Hölzern (LSt. 10, 345), von denen das eine verlistet, das andere zweiglos ist, berührt der Priester das Tier, der Opferer berührt den Priester. Diese Handlung des Anfassens ist ein oft wiederkehrender Brauch, der mit Übertragung einer mystischen Kraft, die vom Opfer ausgeht, zusammenzuhängen scheint und den Opferer oder die Opferer in eine mystische Gemeinschaft mit dem Vollzieher der Handlung und der Opfergabe selbst setzt. So berührt auch die Braut verschiedene Male bei der Hochzeit den Bräutigam, während er seine Spenden bringt. Westlich vom *śāmitra* wird das Tier in bestimmter Weise hingestreckt, geschlachtet; darauf oberhalb des Nabels das Netz ausgeweidet, abgeschnitten, mit den Netzbratern gefasst und nach seiner Wässerung erst an *śāmitra* gewärmt, dann am häuslichen Feuer gebraten. Ferner kocht man eine Topfspeise an derselben Stelle. Umständlich wird von einigen Sūtren das *avadāna* beschrieben. Es werden nach Āśv. elf Abschnitte »von allen Gliedern«, d. h. Herz, Zunge, Brust u. s. w. gemacht, am Schlachtfeuer gebraten und nach oder mit der Topfspeise zusammen geopfert. Eine Abart des Tieropfers ist der nur von einigen Texten angeordnete *śūlagava*, das S. 83 zu beschreibende Spiessrindopfer, das Rudra dargebracht wird.

§ 45. Tageszeit für Opfer. — S. 1, 3, 3 gibt als »heilbringendste« Opferzeit die Morgenzeit an, »wenn die Sonne die Spitzen der hohen Bäume bestrahlt«, sofern nicht eine besondere Vorschrift ausdrücklich etwas anderes festsetzt, z. B. bei der Vāstospūtiyacereemonie, wo die zehnte Spende für Agni

Sviṣṭakṛt ausdrücklich auf die Nacht verlegt wird (3, 4, 8); dasselbe gilt natürlich von dem Sāyaphoma u. a. H. 1, 19, 3 nennt als geeignet die fünf Tageszeiten (früh, vormittags, mittags, nachmittags und abends) an einem glücklichen Tage. Weiteres in § 46.

§ 46. Regelmässige Opfer. — Tägliche Opfer. Abends und morgens opfert er beständig mit seiner Hand (ohne eines Löffels sich zu bedienen) zwei Spenden aus Reis oder Gerste, nach manchen auch aus saurer Milch oder geröstetem Korn an Agni und Prajāpati (H. 1, 23, 8) oder Agni resp. Agni Sviṣṭakṛt (Āp. 7, 20); nach einigen gebührt die Morgenspende Sūrya (H. 1, 23, 9; Āp. 7, 21), oder früh Sūrya und Prajāpati, abends Agni und Prajāpati (P. 1, 9, 3, 4; Ś. 1, 3, 14, 15; Kauś. 73, 2); zwei für Sūrya früh, zwei für Agni abends (G. 1, 3, 9, 10). P. bestimmt dazu die Zeit nach Untergang resp. vor Aufgang der Sonne (1, 9, 2). Fast ebenso G. 1, 1, 27 ff.; nach Āsv. 1, 9, 4; Ś. 1, 1, 12 sind die Zeiten dieselben wie beim Agnihotra, indess gilt für gewisse Fälle bei G. die Regel, dass bis zur Abendspende die Frühspende nicht versäumt wird und umgekehrt die Abendspende nicht bis zur Frühspende. Am Schluss seiner Vorschriften bemerkt G. 1, 3, 13 ff. »in dieser Weise opfere oder lasse er in ein Hausfeuer opfern bis an sein Lebens Ende.« (Weitere Zurüstungen zu diesen Spenden G. 1, 1, 24 ff.) Regelmässige tägliche Spenden sind ferner die früh und abends stattfindenden *pañca mahāyajñāḥ*, die auch dem Ś. Br. 11, 5, 6, 1 ff. bekannt sind. Sie bestehen aus Spenden für die Götter (*devayajña*), für die Wesen (*bhūtayajña*), für die Manen (*pitryajña*), der Vedalesung (*brahmayajña*) und dem *nryajña*, den Gaben an Menschen. Nur Āsv. schreibt die Opfer a—c so in unmittelbarem Zusammenhang mit den *sāyaphratarkhmanau* vor, dass (1, 2, 2) eine deutliche Scheidung zwischen beiden nicht erkennbar ist und sich nur aus den andern Sūtren ergibt. Die drei ersten der Mahāyajña's werden bisweilen unter dem Namen Vaiśvadevaopfer zusammengefasst, doch wird, wie STENZLER zu Āsv. 1, 2, 1 bemerkt, der Name auch in anderer, teils engerer, teils weiterer Bedeutung gebraucht. Von diesen Opfern wird nun a) der *devayajña* im Feuer, leise mit der Hand (G.), dargebracht und zwar nach G. früh und abends, wenn die Frau das Essen als angerichtet gemeldet hat (1, 3, 16). Zwei Spenden werden nach G. Kh. für Prajāpati und Sviṣṭakṛt geopfert, nach P. 2, 9, 2 Spenden für Brahman, Prajāpati, den Göttern des Hauses, Kaśyapa, Anumati, nach Āsv. 1, 2 den Göttern des Agnihotra, Soma, Vanaspati, Agni-Soma, Indra-Agni, Dyāvāprthivī, Dhanvantari, Indra, Viśve devāḥ, Brahman; bei Vaikh. 3, 6; Ś. 2, 14, 1 ist die Zahl der Namen noch grösser. Auf diese Spenden folgt b) das *balikarṇa*, Deponierungsoffer, bestehend aus Gaben von jeglicher Speise (G. 1, 4, 20), die er ausserhalb oder innerhalb des Hauses an verschiedenen Stellen nach sorgfältiger Reinigung der Erde niederlegt. Die erste gebührt der Erde, die zweite Vāyu, die dritte den Viśve devāḥ, die vierte Prajāpati. Drei weitere Bali's finden ihren Platz am Wasserbehälter, dem mittleren Pfosten und der Hausthür für die Gottheit des Wassers, für Pflanzen und Bäume und drittens für den Äther; eine siebente an Bett oder Abort für Kāma resp. Manyu, eine achte am Kehrichthaufen für die Rakṣas — das ist der *bhūtayajña* nach G. Andere Sūtren geben andere Namen. Kauś. 74, 2 lässt Brahman, Vaiśravaṇa, Viśve devāḥ, Sarve devāḥ u. a., an den Thürpfosten Mṛtyu, Dharma, Adharma, beim Wassergefäss Dhanvantari, Samudra, Oṣadhi's, Vanaspati's, Dyāvāprthivī, an den Ecken Vāsuki, Citrasena, Citraratha, Takṣa, Upataṣṭa u. s. w. opfern, P. 2, 9, 3 ff. u. a. für Parjanya, Āpas, Prthivī am Wasserkrug, für Dhātṛ und Vidhātṛ an den beiden Thürpfosten, für Vāyu und die Himmelsrichtungen entsprechend der Himmelsrichtung, in der Mitte für Brahman, Antarikṣa, Sūrya u. s. w. (vgl. noch Āsv. 1, 2, 4 ff.; Ś. 2, 14). Wenn der Haus-



herr verweist, können Sohn, Bruder, Gattin, auch Schüler das *baliharana* vollziehen (S. 2, 17, 3; G. sagt, dass Mann und Frau die *Balis* darbringen, jener morgens, dieser abends § 39). Den Rest der *Balispeisen* besprengt er mit Wasser und schlittet ihn im Süden aus, das ist c) der *pīṭṛyajña* (über dessen Einzelheiten CALAND, Totenverehrung 10), der vierte der »*Mahāyajña's*« ist d) *brahmayajña* (BHANDARKAR, IA, 3, 132; KNAUER, G. II, p. 139 Taitt. Ār. Introduct. 22), die Vedalesung. Das S. Br. 11, 5, 6, 3 erklärt *Brahmayajña* als *śādhya* und der Komm. als *svatākhādhyayana*. Er ist Pflicht, wenn er auch auf Hersagung eines Hymnus beschränkt wird (S. 2, 17, 2; Nār. zu Āsv. 3, 1, 4). Schon hieraus folgt, dass der Umfang dieser Lesung nicht überall gleich ist. So ist auch der Inhalt, den S. 1, 4 ihr giebt (eine Anzahl von RV.-Versen und Hymnen) wesentlich verschieden von dem bei Āsv. 3, 3, 1 ff., der sich auf R̥c, Yajus, Sāman, Atharvaveda, Brāhmaṇas u. s. w. bis auf die Purāṇa's erstreckt. Davon liest er »so viel er für gut hält« (4). Nach Āsv. soll man nach O. oder N. aus dem Dorfe gehen und dort an einem reinen Platze entweder den Blick nach dem Horizont richten oder mit geschlossenen Augen die Lesung vornehmen. Der letzte (fünfte) der *Mahāyajña's* ist e) der *ṛpyajña* oder *manuṣyayajña*, der in der Speisung von Gästen nach Vorschrift der Smṛti besteht. Von den Sūtren schildert P. 2, 9, 11 die Speisung etwas ausführlicher. Der Hausherr, der entweder zuerst oder mit seiner Gattin zuletzt ist, giebt dem Brahmanen sein *praecipuum* zuvor, worauf Bettler und Gäste, dann die Hausgenossen, jung und alt, nach Gebühr ihre Speise erhalten. All diese Opfer zu vollziehen, wird zur besonderen Pflicht gemacht. Nach P. 2, 9, 16; S. 2, 17, 2; S. Br. 11, 5, 6, 2 soll er in jedem Falle tagtätiglich seine Svāhāspende bringen. Wenn er keine Speise hat, dann mit etwas anderem, wäre es auch nur ein Holzseicht für die Götter, ein Krug Wasser für Manen und Menschen, ein Sūkta (s. oben) oder Anuvāka als *Brahmayajña*. Vereinzelt werden auch andere Gaben vorgeschrieben. Z. B. G. 4, 7, 42 lässt (im Anschluss an die Hauseinweihung) den Göttern des Ostens, der Höhe und der Tiefe Tag für Tag eine Spende bringen.

Litt.: BHANDARKAR, Ind. Ant. 3, 132 ff. — COLEBROOK (Essays 2, p. 143 ff.) — *brahmayajñajñā* der Kanthama's Uṣa II, Heft 3; ein *sandhyavandana* erwähnt Or. Bibl. 7, 1396. — MONIER WILLIAMS, The R̥gveda in the religious services of the Hindus. Verhdt. des 5. internat. Orient. Congr. Berlin 1882, II, 2 p. 137 ff. — RAJENDRA LALA MITRA, Taitt. Ār. Introduct. 21 ff. 65. — WEBER, I. St. 10, 112–115.

§ 47. Neu- und Vollmondsopfer. — Alle vierzehn Tage, am Neu- resp. Vollmond wird eine Topfpeise, im Gegensatz zu den Puroṣas des Srautaopfers, dargebracht. Während die Mehrzahl der Sūtren die genaueren Bestimmungen fortlassen oder wie Āsv. auf das Srautasūtra verweisen, geht G. auf die Zeit etwas weiter ein. Die grösste Entfernung von Sonne und Mond ist der Vollmondstag, die grösste Nähe der Neumondstag. Zum Neumondstage soll er den Tag machen, an welchem der Mond nicht sichtbar ist oder auch bisweilen den, an dem er noch sichtbar ist, d. h. nach dem Komm. den vierzehnten Tag. Für den Vollmondstag giebt er drei Zeitbestimmungen. Im übrigen verweist er auf den das lehrenden »*Adhyāya*« oder die Unterweisung der Kundigen, welche er einholen soll (1, 5). Die ausführlichste Beschreibung der Handlung hat ausser G. Āsv., für den ebenso wie für Āp. 7, 17 dies Opfer zugleich die Grundform aller Kochopfer ist. Die Götter, denen die Speise dargebracht wird, sind dieselben wie beim Srautaopfer, nur fallen die *Tūṣṭīmsamsa's* und die Opfer an Indra resp. Mahendra weg; also beim Vollmond Agni und Agni-Soma, beim Neumond Agni und Indra-Agni; auch andere Gottheiten können im Fall eines besonderen Wunsches damit verbunden werden (Āsv. 1, 10, 5). Nach G. 1, 8, 22 soll die

Topfspiße dessen, der die heiligen Feuer nicht unterhält, an beiden Festtagen nur Agni gewidmet sein (H. 1, 23, 7), die des *āhitāgni* jedoch am Vollmondstage beliebig Agni oder Agni-Soma, am Neumondstage Indra oder Indra-Agni oder Mahendra, oder auch in beiden Fällen bloss Agni. Bei P. 1, 12, 1 folgen den Hauptdarbringungen andere Spenden, an Brahman, Prajapati u. s. w.; wie es scheint, sind auch die dann folgenden *bali*'s für die *Viśve devāḥ* von den bei den Mahāyajña's aufgeführten verschieden und als Anhang des Neu- und Vollmondsopfers zu denken. Am Schluss bringt die Frau ausserhalb des Hauses einen *bali* mit dem Spruch: »Verehrung der Frau, Verehrung dem Manne, Verehrung dem Alter, dem weissen, dem schwarzzahnigen, dem Herrn der bösen Frauen u. s. w.« (SPEIJER, Jātakarma 43). Allgemeine Vorschriften gehen dahin, dass der Opferer wenig sprechen und sich mühen soll, die Wahrheit zu reden. Fastenspeise am vorhergehenden Nachmittag zu essen, gilt als besonders verdienstlich; Mānātantavya's Empfehlung derselben wird von G. 1, 6, 1 angeführt. Während der folgenden Nacht müssen Mann und Frau auf dem Boden liegen, nur teilweise schlafen und sich Itihāsa's und andere fromme Dinge erzählen; irgendwelcher dem Vrata widersprechender Handlungen wie Beischlaf u. s. w. natürlich sich enthalten (G.). Merkwürdig sind G.'s Vorschriften, dass der Hausherr an diesem Tage sich nicht fortbegeben und selbst aus der Ferne nach Hause kommen solle, von andern zwar kaufen, aber nicht selbst verkaufen dürfe. Nach G. S. 1, 3, 7 ist bis zur Vollmondsfeier die Zeit der Neumondsfeier nicht vorüber und umgekehrt. Wenn ein oder zwei *pārvaṇa* ausgelassen worden sein sollten, muss er eine Spende an Agni pathikrt darbringen, resp. an Agni pathikrt und Vaiśvānara; wenn mehr, dann hat ein Pūnarādheya statzufinden (H. 1, 26, 22). Zu diesen täglichen und vierzehntägigen Opfern treten periodische, die in gewissen Monaten oder Jahreszeiten ihre Stelle haben.

§ 48. Nur bei S. 4, 19 (Vaikh. 4, 87) findet sich das *Caitra*-Fest, das an dem Vollmond des Frühlingsmonats Caitra stattfindet. Die Dunkelheit des Ausdruckes bei S. gestattet keine genauere Darstellung. Es scheint das Frühlingsfest zu sein. Man macht aus Mehl Bilder von Tierpaaren (wie Cakravāka's), für Indra-Agni eine Figur mit hervorstehendem Nabel, Kugeln für Rudra. Das weitere ist unklar.

WEDER, Nakṣatra's II, 330.

§ 49. In den Beginn der Regenzeit trifft das *Śrāvaṇa* oder *Śravaṇā-karmaṇ* am Vollmondtag des Monats Śrāvaṇa, das aus einer im Haus zu vollziehenden Opferhandlung und *Bali*s, die den Schlangen darzubringen sind, besteht. Von Śrāvaṇī bis Āgrahāyaṇī soll man wegen der Schlangengefahr nicht auf der Erde schlafen, sondern ein erhöhtes Lager besteigen (STENZLER zu Āśv. 2, 3, 1; OLDENBERG zu S. 4, 15, 22): die verschiedenen Handlungen und Sprüche zeigen, dass es sich um eine Beschwörung der zur Śravaṇāzeit auftretenden Schlangengefahr handelt. 1) Wer drei Feuer unterhält, wählt nach H. 2, 16 den Dakṣiṇāgni, ein *anāhitāgni* das Hausfeuer und beide legen nach dem Abendagnihotra das Feuer an. Mehrfach findet sich auch die Vorschrift, ausserhalb des Hauses ein Feuer aufzustellen (G. 3, 7, 3; S. 4, 15, 3). Die Namen der Götter schwanken. H. nennt Agni, Vāyu, Sūrya, Viṣṇu; P. 2, 14, 6; S. 4, 15, 3 Viṣṇu, Śrāvaṇa, Śrāvaṇī paurṇamāsī, varṣāḥ; Āśv. nur Agni, Āp. nur den Śrāvaṇavollmond(?) u. s. w.; bei Āśv. P. Mānava wird auch dem *acyutāya* oder *dhruvāya bhaumāya*, dem Erdgenius, geopfert. Voraus geht bei P. diesen Spenden eine Darbringung zweier *Āhuti*'s an *Sveta*, der mit dem Fuss die Schlangen verscheuchen soll. 2) Der zweite Teil des Opfers besteht in Darbringungen an die Schlangen ausserhalb des Hauses. Nach P. 2, 14, 9 opfert er schon einmal vor dem Hinausgehen den Schlangen mit Butter

gesalbte Grütze, während G. Ś. dieses Opfer nur an dem Feuer ausserhalb vollziehen. Sehr deutlich geht aus Ś. 4, 15, 5 ff. der Charakter der Ceremonien hervor. Nördlich vom Feuer wird ein neues Wassergefäß hingestellt und mit einem Spruch, der die Schlangen sich »zu waschen« einlädt, Wasser hineingegossen (bei P. tritt man mit einem Korbe, in dem sich Grütze befindet, hinaus und auf einem hergerichteten Sthapāḍā wird unter Darüberhaltung eines Feuerbrandes das Wasser ausgegossen). Darauf wird eine »Schlangenhaube« (ein einer Schlangenhaube ähnliches Hölzchen) als Kamm, ferner Schminke, Blumen, ein Faden, Salbe, Spiegel hinzugebracht, alles mit Sprüchen, die sich auf Kämme, Schminken u. s. w. beziehen, und zuletzt ein Bali hingelegt, zuerst für die himmlischen Schlangen, dann für die der Luft, der Himmelsgegenden und der Erde, für die folgenden immer an etwas niedrigerer Stelle als für die vorhergenannten. Tag für Tag bringt man den Bali aus Grütze von gerösteter Gerste schweigend nachts mit Wasser dar, und die Gattin soll sie schweigend hinsetzen. Einige befolgen nach Āṣv. 2, 1, 15 den Brauch, dass sie die Tage bis zur Zurückverlegung des Lagers auf den Boden, die am Vollmond des Monats Mārgaśīrṣa stattfindet, zählen und an jedem Tage so viele Gaben bringen als noch Morgen und Abende übrig sind (Komm.). Bei Āṣv. 2, 1, 10 ff. und Mānava (WINTERNITZ) befiehlt der Opferer alle seine Angehörigen der Reihe nach, zuletzt sich, der Gunst des Schlangenkönigs. Während der Darbringung darf niemand dazwischen treten (Āṣv. P.). Mit einem ununterbrochenen Wasserstrahl umzieht man dreimal am Ende das Haus, soweit man die Schlangen nicht herankommen zu sehen wünscht (P. H. 2, 16, 8). Löffel und Korb giebt der Opferer am Ende weg und an der Thür wünscht man sich (P.). Nach G. kehrt man ins Haus zurück, stemmt westlich vom Hausfeuer seine Hände auf die Erde und bringt der Erde seine Verehrung dar. Erst hier tritt bei G. das Opfer für Śravaṇa, Viṣṇu u. s. w. ein.

WINTERNITZ, der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult. Mitteilungen der anthropol. Ges. Wien, 18, S. 25 ff., 250 ff. — OLDHAM, Serpent-Worship in India JRAS. 1891, 361 ff.

§ 50. Am Vollmond von Prauṣṭhapada wird von P. 2, 15 ein *Indrayajña* vorgeschrieben. Man stellt eine Milchspeise für Indra und Kuchen her; umstreut mit Kuchen das Feuer und opfert Indra, Indrāṇi, Aja ekapād, Ahir budhnya und den Prauṣṭhapadā's Butterspenden, den Maruts bringt er am Ende des Essens einen Bali auf Āṣvatthablättern dar.

§ 51. Am Vollmond von Āṣvina (Āṣvayuja) findet die *Āṣvayujī*-Handlung oder *Prṣātaka*-Ceremonie statt, die nach Āṣv. 2, 2, 1 in der Darbringung einer Topfspeise an Paśupati, Siva, Sankara, Prṣātaka besteht und in der Opferung des Prṣātaka (einer Mischung von Milch oder saurer Milch mit zerlassener Butter). Bei Ś. 4, 16 sind die beiden Āṣvins, die beiden Āṣvayujī, der Āṣvayujī-Vollmond, Herbst, Paśupati und Pīṅgala die Empfänger, bei P. 2, 16 Indra, Indrāṇi, Āṣvins, Āṣvina-Vollmond und Herbst, denen eine Milchspeise gemischt mit saurer Milch, Honig und geschmolzener Butter geopfert wird, bei G. Rudra. Wie schon die Anrufung Paśupati's oder Rudra's zeigt, handelt es sich bei dem Opfer um eine auf das Wohl des Viehes bezügliche Heilsceremonie; Ś. 4, 16, 3 wird mit dem an die Rinder gerichteten Liede RV. 6, 28 Vers für Vers saure Milch mit zerlassener Butter geopfert; P. lässt die Speise von den Hausgenossen betrachten und den an Indra gerichteten Anuvāka VS. 20, 47 ff. hersagen. Charakteristisch ist G., bei dem auf zwei Spenden von dem in Milch gekochten Mus mehrere unter Nennung der neun Kuhnamen Kāmīyā u. s. w. folgen, die GSP. 2, 60 verzeichnet sind. Der Prṣātaka wird herbeigebracht, von Brahmanen und Opferer betrachtet,

RV. 7, 66, 16 hergesagt, und nach der Speisung binden sie sich Amulette von Lack, dem alle Arten von Pflanzen beigemischt sind, an »zum Wohlergehen« (G.). Abends geben sie den Kühen von dem Pṛṣṭaka zu fressen, nach allen drei Sütren werden nachts die Kälber mit den Kühen zusammen gelassen.

§ 52. *Āgrahāyaṇī. Pratyavarohana.* — Als Termin der Feier gibt die Mehrzahl der Sütren (Āp. 19, 3; P. 3, 2, 1; H. 2, 17, 1. 2) den Vollmondstag des Monats Mārgaśīra an, Āśv. den Vollmondstag selbst oder den 14. Tag. G. 3, 9, 1; Ś. 4, 17, 1 nennen ihn Āgrahāyaṇī; letzterer gestattet auch das Gestirn Rohiṇī oder Proṣṭhapadāḥ. Wie der Name *āgrahāyaṇa*, dessen zweiter Bestandteil »Jahr« heisst, zeigt, werden wir hier auf ein altes Neujahrsfest hingewiesen (WEBER, Nakṣatra 2, 332), das in einzelnen Sütren auch durch die Wahl der Verse zum Ausdruck kommt. Das tritt namentlich bei P. 3, 2 und H. 2, 17 hervor, in denen die auf die Neujahrsnacht, »die Gattin des Jahres« bezüglichen Sprüche »*yām janāḥ pratinandanti* u. s. w.« aus AV. und TS. zu den Opfergaben citirt werden. Auch S. G. Āśv. haben davon Spuren. Das Haus wird durch Anstreichen, Eindecken u. s. w. (Āśv. 2, 3) renovirt. G. verbindet mit dem Fest eine Weihe des Hauses. Sie erinnert an die Räucherungen zum Schutz des germanischen Hauses in den Rauchnächten, die in Süddeutschland auf Thomastag, Weihnacht, Neujahr u. s. w. fallen, zu denen man neuerlei Kräuter mit Weihrauch und Wachholderbeeren mengt; »denn die Hexen können den Geruch nicht vertragen.« G. lässt sechserlei Kräuter herbeitragen, Grütze von gerösteter Gerste im Feuer opfern und die Brahmanen Segenswünsche sprechen, worauf der Opferer mit diesen Büscheln, von der Feuerstätte an, die Wohnstätte von links nach rechts umschreitet, indem er damit den Rauch zerteilt. Nach erfülltem Zweck wirft er die Büschel weg (3, 9, 4 ff.). Auf feste Steine stellt er einen Wasserkübel mit den beiden Sāmans »o Herr des Hauses« und der R̥c selbst und giesst zwei Krüge voll Wasser dahinein. Das ist die jährliche Weihe des grossen Wasserbehälters (des Hauses), an dem bei G. auch Balis täglich niedergelegt werden. Auch Ś. 4, 17 kennt die Verwendung von Kräutern u. s. w. »Eine Handvoll« von neuerlei verschiedenen Pflanzen und Zweigen nimmt er, die mit einer Erdscholle auf einen Wasserkrug gelegt werden. Unter Hersagung einer auf Abwehr des Übels bezüglichen Hymne taucht er sie wiederholt hinein, treibt damit von links nach rechts (durch Umsprengen?) das Unheil von seinen Schutzbefohlenen fort, und giesst das Wasser im N. aus; also auch bei ihm handelt es sich um eine Abwendung von Gefahr.

Da um diese Zeit die Schlangengefahr vorüber ist, so dass das Lager auf den Erdboden zurückverlegt werden kann, findet gleichzeitig auch ein Baliharapa an die Schlangen statt, dessen Ritual nach G. 3, 9, 1; P. 3, 2, 2. 4 fast dasselbe wie bei der Śravanīceremonie ist. Āśv. 2, 3, 3; Ś. 4, 18, 1 beschränken sich auf die Vorschrift von Milchspeise resp. Butteropfern unter Hersagung der an »śveta vaidārva« gerichteten Verse. Eine Topfspeise für Soma, Mṛgaśīra, den Vollmond in Mārgaśīra und Hemanta ist bei P. 3, 2, 3 vorgeschrieben. Das *pratyavarohana* oder (wie Āp. 19, 8 es nennt), *hemanta-pratyavarohana* geht in feierlichen Formen vor sich. Der Boden wird mit einem Palāśzweige gefegt (Ś. 4, 18, 3), westlich vom Feuer eine Streu hingebreitet, auf die sich der Hausherr setzt, unmittelbar daran anschliessend die jüngern dem Alter nach und dann die Frauen mit den Kindern (G.). Wenn alle sitzen, stemmt der Hausherr seine Hände auf die Streu mit dem Verse »freundlich sei uns die Erde«, worauf alle sich dreimal auf die rechte Seite legen und Segenswünsche oder gewisse Sāmans sagen (G.). Die einzelnen Sütren zeigen auch hier vielfache Abweichungen. Mehrfach werden Sprüche

verwendet, die sich auf das »Standfassen« in Herrschaft, Königreich, unter Russen u. s. w. beziehen. Aus Āśv. 2, 3, 13 scheint erwähnenswert, dass nach dem Aufstehen die Sūrya- und Segenslieder des RV. gemurmelt werden. (Nach Mānava wirft man nach dem Ausbreiten der Streu einen Stein in einen Wasserkessel, dazu Reis und Gerste und umsprengt die Streu). Von jetzt ab können sie vier Monate oder solange sie wünschen, auch nur eine Nacht, auf der Erde schlafen (P. 3, 2, 16; S. 4, 18, 15).

Einen *Nāgabati* erwähnt Āśv. GP. 3, 16, für den, der von einer Schlange verletzt ist. Man macht aus Holz oder Thon eine stinkköpfige Schlange und verehrt sie vom fünften Tage der lichten Hälfte des Monats Bhādrapada oder eines anderen Monats an ein Jahr lang in dort näher vorgeschriebener Weise. An den Vollmond des Monats Āgrahāyana schliessen sich die *Aṣṭakās*, die weiter unten unter »Tod und Totenkult« ihre Besprechung finden.

§ 53. Ausser den regelmässigen Opfern gibt es weitere, nur bei bestimmten Gelegenheiten auszuführende Pflichten für den Hausherrn; vor allem (den *argha*; »argha ist der Name der feierlichen Aufnahme eines Gastes, bei welcher demselben Ehrenwasser (*arghya*) und die Honigspeise (*madhuparka*) überreicht wird« (STENKLER zu P. 1, 3, 1). Die Pflicht hierzu wird besonders nachdrücklich mit Versen, die z. T. Manu entlehnt sind, von S. erläutert. Sechs Personen sind mit dem Argha zu empfangen 1) der *ācārya*, 2) der Priester, 3) der *snātaka* (der am Tage seiner Entlassung oder als Freier kommt, cf. Komm. zu Āśv. 1, 24, 2), 4) ein Verschwägerter, 5) der König oder 6) ein Freund. Der »Verschwägerter« wird als *vaivāhya* (*vivāhya* G. 4, 10, 24) bezeichnet. Der Kommentar zu P. 1, 3, G. u. a. erklärt ihn als *jā-mātr*. Āśv. setzt dafür direkt *śraśura*, *pitrava*, *mātula* ein; Āp. 13, 19; ŚŚr. 4, 21, 1 den *śraśura*; »*priya*« wird bisweilen weggelassen; doch ist nach dem Schol. zu ŚŚr. dies der Freier. Alle diese soll man ehren, wenn sie kommen, aber nur einmal im Jahre (P. G. Āp.), dagegen immer wieder die zu Opfern geladenen Priester. Āp. fügt 13, 20 noch hinzu, dass man einen berühmten Vedalehrer (*pravaktr citra*) einmal mit dem Argha empfangen solle. Die Arghagaben sind sechs an Zahl: ein oder zwei Kissen (*vistara*, *kāra*) als Sitz resp. Unterlage für die Füsse, Fusswasser, Arghawasser, Mundspülwasser, Madhuparka und eine Kuh. H., der diese Ceremonien im Zusammenhang mit der Heimkehr des Snātaka beschreibt, setzt bis aufs Einzelne die Worte fest, welche bei der Darreichung der Gaben zu wechseln sind. Der Ankömmling geht auf die Person, die ihm Ehre erweisen will, zu und blickt sie mit den Worten an: »Ruhm bist du, Ruhm möchte ich bei dir werden.« Nachdem der Wirt ihm Herberge bereitet hat, sagt dieser »*argha*!« und der Gast erwidert: »*kuruta*!« Die Gegenstände werden der Reihe nach einzeln dargeboten. Er nimmt die Kissen in Empfang, setzt sich darauf und lässt sich die Füsse waschen. Hierauf wird das (nach dem Komm. zu Āśv. 1, 24, 13) gewürzte Arghyawasser dargereicht, ein Teil über die zusammengelegten Hände gegossen, der Rest ausgeschüttet (P. 1, 3, 14; H. 1, 13, 3), all das unter beständiger Anwendung von Sprüchen. Hierauf folgt die Darbietung des Spülwassers und des Madhuparka. Dieser besteht nach H. 1, 12, 10 aus drei oder fünf Bestandteilen, nämlich *dadhi*, *madhu*, *ghṛta*, wozu noch *āpaḥ* und *sakti*'s treten können. Manche nehmen nur *dadhi* und *madhu*. Wenn man Honig nicht bekommt, dann nach Āśv. 1, 24, 6 an Stelle davon Butter. Die saure Milch wird in ein Messinggefäss gegossen (H.), dazu dann die anderen Substanzen. Auch hier finden sich ganz ins Einzelne gehende Vorschriften. Der Gast isst entweder alles oder lässt einen Rest, den er einem Brahmanen giebt (G. Āśv.) oder einem Sohn oder Schüler (P.) oder einem, der ihm günstig ist (H.) oder einem *anukampya* (Āp.). Doch kann der

Überrest auch weggeschüttet werden. Ein König oder Häuptling (sthapati) soll die Gabe überhaupt nur annehmen und seinem Purohita übergeben (Āp. 13, 14). Zuletzt wird die »Kuh« geschenkt. Dass der Argha nicht ohne Fleisch sein soll, wird mehrfach vorgeschrieben (Āśv. 1, 24, 33; P. 1, 3, 29; S. 2, 15, 2; H. 1, 13, 14); doch gestattet S. anstelle eines Kindes auch eine Ziege oder was für eine Speise er »für die ähnlichste« hält (S. 73). Nach demselben Sūtra ist das Tier für den Lehrer Agni geweiht, das für den Priester Brhaspati, für Verschwägte Prajāpati, für den König Indra, für den Snātaka Indrāgni, für den Freund Mitra. Er nimmt ein Schlachtmesser und sagt dreimal zu dem Gast: »die Kuh!« (P.). Bei G. 4, 10, 18, demzufolge die Kuh schon zu Anfang im N. angebunden steht und mit Sprüchen begrüßt wird, kündigt der Barbier (nāpita), die Kuh an. Der Gast kann sie mit *om kuruta!* (Āśv. 1, 24, 31; G. 4, 10, 22) schlachten- oder mit *om syjata* freilassen. Für beide Fälle sind besondere Sprüche vorgeschrieben, doch weichen die Sūtren so von einander ab, dass P. 1, 3, 27, 28 die Sprüche umgekehrt verwendet von Āśv. 1, 24, 31, 32. Im Fall der Freilassung bereitet man ein Mahl aus anderem Fleisch und sagt zu dem Gast *bhūtam!* (H. 1, 13, 14), worauf dieser »*subhūtam* u. s. w.« erwidert und die Brahmanen speisen lässt. Er selbst lässt sich eine andere Speise bringen und gibt den Rest einem Freunde.

Litt.: STENZLER, Glückwunsch an v. Humboldt, nebst einem Bruchstück aus Paraskara's Darstellung des häusl. Gebr. 1855. WEBER, Ind. Streif. II, 116. RAJENDRALALA MITRA, JASB. 41, 190 ff. — cf. Uttarāmācar. Akt IV.

§ 54. Haus, Viehzucht und Landwirtschaft. a) Hausbau. — Die Hymne AV. 3, 12, die sich auf den Hausbau bezieht, zeigt das Alter der religiösen Formen an. Für den, der ein Haus bauen will, schreibt H. 1, 27, 1 den nördlichen Lauf der Sonne, zunehmenden Mond, das Gestirn Rohiṇi oder die drei Uttara's (Uttara-Phalgunī, U.-Aśādhā, U.-Prosthapadāḥ) vor. Sehr ausführlich sind die Vorschriften von Āśv. und Gobh. (Khād.), über die Beschaffenheit des Bauplatzes, vielleicht einem Lehrbuch der vāstuvidyā entnommen. Der Boden darf nicht salzig sein, weder Dornen noch milchhaltige Gewächse tragen. Nach Āśv. muss er solche mit der Wurzel ausgraben und fortschaffen, auch die Apāmārga, Śaka, Tilvaka, Parivyādha genannten Pflanzen dürfen nicht stehen bleiben. Nach G. 4, 7, 22 soll er im O. keinen Aśvattha, im S. keinen Plakṣa, im W. keinen Nyagrodha, im N. keinen Udumbara dulden, sondern von seiner Stelle entfernen und die Gottheiten dieser Bäume verehren; denn der Āditya gehörende Aśvattha bedeutet Feuersgefahr, Yama's Plakṣa frühen Tod, Varuṇa's Nyagrodha Gefahr vor Waffen, Prajāpati's Udumbara schlimme Augen. Dagegen soll der Boden reich an andern Bäumen und Kräutern sein und reichlich Kuśa- und Vriṇa-gras tragen (Āśv. 2, 7, 3, 4). G. sieht sogar in der Beschaffenheit des Grases ein Zeichen für die Gewähr gewisser Wünsche. Am eingehendsten beschäftigt sich Āśv. mit der Wahl des Baugrundes. Man gräbt eine knietiefe Grube, und füllt sie mit derselben Erde wieder an. Steht die Erde über die Grube hinaus, so ist der Grund gut, steht sie gleich, dann mittelmässig; füllt sie sie nicht aus, so ist der Baugrund schlecht. Ein zweites Mittel zur Prüfung ist die bei Sonnenuntergang vorzunehmende Füllung der Grube mit Wasser, das die Nacht über stehen bleibt. Verläuft es sich, so ist der Baugrund schlecht. Ferner soll der Boden für einen Brahmanen »weiss« (nach Āśv. auch silb-schmeckend und sandreich), für einen Kṣatriya roth, für einen Vaiśya schwarz nach G. Kh., gelb nach Āśv. sein. Weiter wird von G. verlangt, dass die Wasser nach O. oder N. (bei Kh. nach NW.) abfließen. Bei Āśv. gilt der Platz als »ganz in Ordnung«, auf dem die Wasser von allen Seiten in der



Mitte zusammenströmen und rechts um die Schlafkammer herum leise nach O. abfließen.

Auf der so ausgewählten Baustelle zieht man nach Āśv. 2, 8, 9, 10 »tausend Furchen« und misst ein Quadrat oder Oblong ab. G. gibt ihr die Gestalt eines Ziegelsteines oder einer kreisrunden Insel. Eine dritte Bestimmung ist nicht ganz deutlich. Von links nach rechts umschreitet man dreimal den Platz, besprengt ihn mit einem Sami- oder Udumbarazweige unter Hersagung der Samtāyahymne (Āśv. 2, 8, 11) und umzieht ihn mit einem dreimaligen, ununterbrochenen Wasserguss. Andere Sütren, soweit sie diesen Punkt berühren, weichen etwas ab. Āp. 17, 1 ff. z. B. sagt, dass man den Platz aufgräbt und mit einem Palūsa- oder Samibesens fegt. S. 2, 1 lässt ihn dreimal mit einem Udumbarazweige umziehen und in der Mitte ein Opfer bringen. Die Speisekammer *bhaktasaraṇa* kommt dorthin, wo die Wasser abfließen (nach manchen, wie der Komm. sagt, in den SO.) Āśv. 2, 7, 8. Dann wird sie reich an Speise sein. Die *sabhā* (parlour, das Wohnzimmer, wo nach dem Komm. der Hausherr mit den Seinen zusammen ist und Besuche empfängt) bringt er »auf der nach Süden geneigten Seiten«, d. i. im Norden an. Sie wird dann »frei von Spiel« sein. Doch giebt es auch darüber verschiedene Ansichten; denn gerade bei dieser Lage der *Sabhā* werden (nach manchen) die jungen Leute zu Spielern, zänkisch und sterben früh (Āśv. 2, 7, 10). G. Kh. geben genaue Vorschriften über die Anlage der Thüren. Verboten ist eine Thür im W. Wer Ruhm oder Kraft wünscht, macht sie im O., wer Vieh oder Kinder wünscht, im N., wer »alles« wünscht, im S. Wert wird auch darauf gelegt, dass der Hausherr bei seinen häuslichen Verrichtungen, wie Opfern, Essen u. s. w. nicht gesehen werden kann; doch unterliegt die Deutung der betreffenden Sütren manchem Zweifel (G. 4, 7, 19 ff.). Die einzelnen Zimmer kommen zwischen Rohrpfeiler zu liegen (Āśv. 2, 8, 13). Bei H. 1, 27; Āp. 17, 4 nimmt er, nach Speisung und Glückwünschen der Brahmanen und Berührung des Wassers, ein Grabscheit, macht damit dreimal von links nach rechts einen Umriss und lässt dort zu den Pfosten die Löcher graben, deren Erde auf den Bauplatz geworfen wird. Zuerst wird der südliche, dann der nördliche Thürpfosten eingesetzt; darauf die beiden Hauptpfosten (H). In die Pfeilergruben soll eine *avakā*, die *śpāla* genannte Wasserpflanze gelegt werden, weil dann kein Feuer ausbreche (Āśv. 2, 8, 14). Hat er sie in die Grube des »Mittelpfostens« gethan, so streut er Kuśahalm, sprengt Wasser mit Reis und Gerste darauf und sagt »dem unerschütterlichen Erdgott svāhā!«; S. 3, 2, 4 lässt Gerstenschleim (*udamantha*) in die Gruben schütten und mit Butter gesalbte Udumbarazweige hineinlegen, alles unter Anwendung von Sprüchen. Auch ein gesalbter Stein wird (S. 3, 3, 10) unter Anwendung von RV. 5, 47, 3 vergraben, ein Brauch, der mit dem Eingraben von Steinen bei buddhistischen Tempeln in Siam verglichen worden ist (WINTERNITZ); nach dem Komm. zu P. 3, 4, 4 ist in jede der Gruben unter den Pfosten ein Stein zu legen. Sowohl bei Aufrichtung der Pfosten als beim Auflegen der Rohre werden Sprüche gesagt, die sich, wie unsere Richtsprüche, auf das Glück des Hauses und die Wohlfahrt seiner Bewohner beziehen. Das Aufstellen der Wassertonne (*maṇika*) behandelt P. 3, 5 (cf. G. 3, 9, 6).

Nach Vollendung des Hauses ist das *vāstoshpatīya karmān* oder *vāstusamāna* zu vollziehen und zwar nach H. 1, 27 unter dem Gestirn Anurādhā. (Dasselbe Grhya lässt die Ceremonie Jahr für Jahr vornehmen, also eine alljährliche Weihe des Hauses veranstalten, manche Lehrer in jeder Jahreszeit; nach G. 4, 7, 42. 43 muss jährlich, täglich oder zur Zeit der Erstlingsopfer gewissen Gottheiten gespendet werden). Die Ceremonie verläuft bei H. sehr einfach unter Anlegung eines Feuers im Innern sowie unter

Darbringung von Spenden an Vāstospati und Hersagung an ihn gerichteter Verse. Nach andern, wie Āśv., wird ein Wassergefäß aufgestellt und das Haus unter dreimaligem Umschreiten und Hersagung des Samātīyaliedes mit dem Wasser, dem Reis und Gerste, nach Āśv. Mān. auch Gold beigemischt sind, umsprengt. (In Āp. wird der Platz, auf den das Wassergefäß gestellt wird, mit Reis und Gerste bestreut). Darauf folgt ein ununterbrochener Wasserguss, das Kochen einer Topfspeise inmitten des Hauses und eine Speisung der Brahmanen, die śivam vāstu wünschen sollen (Āśv.). Zahlreich sind die Āhuti's und Sprüche bei P. 3, 4, der auch die Sitze und Standorte der Götterbilder mit verschiedenen in ein Gefäß zusammengeschütteten Stoffen besprengen lässt. S. benutzt bei den Opfern die Sāmans, Rathamtara u. s. w. Von Interesse sind einige Abweichungen Gobhila's; denn er lässt u. a. eine schwarze Kuh oder einen weissen Bock opfern. Die Farbe des Tieres ist, wie WINTERNITZ unter Bezugnahme auf GRIMM bemerkt hat, nicht gleichgiltig. Auch in Griechenland schlachtet man auf dem Grundstein des neuen Gebäudes einen schwarzen Hahn. Dass auch Menschenopfer gebräuchlich waren, lehrt zwar hier keine direkte Vorschrift; aber manche Züge in Märcchen (HABERLANDT) und die weite Verbreitung der Bauopfer in Hinterindien weisen noch darauf hin. Ferner ist aus G. noch zu erwähnen, dass nach jenem Tieropfer und einigen Spenden an Vāstospati zehn Bali's nach den Himmelsrichtungen, an Indra im O., Vāyu im SO. u. s. w. gebracht werden.

Litt.: HENRY ALABASTER, the wheel of the law, London 1871 p. 301. WINTERNITZ, Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern. Mitth. Anthropol. Ges. Wien 1887, XVII, p. 37 ff. HABERLANDT, ib. 42 ff. VASTUPOJAVIDHI, R. L. Mitra, Not. 895. PRATĀPACANDRA GHOSH, vāstuyāga and its bearings upon tree and serpentworship JASB. 39, 199 ff. FEROUSSON, Tree and Serpent Worship. — SPRENGER, Bauopfer, Urquell 4, 195.

Den Eintritt in das neue Haus vollzieht der Herr von seinem ältesten Sohn und seiner Frau begleitet und sagt Sprüche, die sich auf das Glück seines Hauses beziehen (S. 3, 4, 9). Dass sie Getreide mit sich führen oder das Haus damit versehen sollen (S. 3, 4, 9; Āśv. 2, 10, 2) wird auf einem Aberglauben beruhen, der hierin ein Omen für den Wohlstand des Hauses sieht. Kauś. 23, 1 lässt in der neuen Behausung (sei sie Haus, Feuerstätte, Kuhstall) eine Mischung von Butter und Honig essen, Backwerk ans Feuer setzen und davon opfern.

Sowohl beim Verlassen von Haus und Dorf als bei der Rückkehr spricht er darüber schützende und glückwünschende Sprüche aus (S. 3, 5—7, cf. oben § 38). H. 1, 29 heisst den Heimgekehrten an diesem Tage keinen Streit beginnen und sein Weib nach dem Niederlegen mit dem Spruch: »möchte ich mit dir, wie über Wasserströme, über alle Anfechtungen hinwegsetzen« anblicken. Der Gegenstand wird auch im Sr. Sūtra behandelt und Āśv. 2, 10, 1 verweist ausdrücklich auf die dort gegebenen Vorschriften.

b) Weihe eines Haines. — Die Ceremonie, die im Āśv. GP. 4, 10 etwas genauer beschrieben wird, ist nur bei S. 5, 3 kurz genannt. Sie beschränkt sich auf Herstellung einer Topfspeise für Viṣṇu, Indra-Agni, die unter Hersagung von RV. 3, 8, 6 ff. geopfert wird. Der Opferlohn besteht in Gold.

c) Weihe von Teichen, Brunnen. — Auch hierüber ist Āśv. GP. 4, 9 ausführlicher als S. An einem glücklichen Tage oder in der lichten Monatshälfte kocht er ein Mus aus Milch und Gerste und opfert davon Agni, Varuṇa, dann von links nach rechts den Himmelsgegenden, in der Gegend Varuṇa's beginnend, schliesslich in der Mitte mit Milch. Eine Kuh und ein Paar Gewänder sind der Opferlohn.

d) Viehzucht. — 1. Austreiben der Kühe. Die Sūtren, welche dies erwähnen, schreiben von einander 2. T. abweichende Sprüche vor, mit denen

man die zur Weide gehenden oder davon zurückkehrenden Tiere anreden muss; nach G. 3, 6, 9 hat dies Tag für Tag zu geschehen. Abends werden die heimgekehrten Rinder nach demselben Sūtra mit Wohlgerichten besprengt. Manche Sūtren lassen auch bei andern Gelegenheiten Verse hersagen, z. B. wenn die Rinder umherlaufen und in den Stall gebracht werden, oder wenn sie im Stalle sind. Āśv. schreibt einen besonderen Spruch für den Fall vor, dass jemand an eine Herde herantritt, sofern die Kühe des Lehrers nicht darunter sind (2, 10, 8). 2. Stallbräuche u. a. Wer seinem Vieh Gedeihen wünscht, soll nach dem Kalben nachts im Stall ein Feuer anmachen und ein Opfer für Agni mit *vilayana*, flüssigem Schmalz zur Hälfte mit saurer Milch gemischt, bringen (G. 3, 6, 4; Kh. 3, 1, 48; H. 1, 18, 5, der die Beschränkung *saṃprajātāsu* weglässt). S. 3, 10, 4 schreibt vor, von der Kuh, die zuerst kalbt, die Biestmilch zu opfern und wenn sie Zwillinge gebiert, sie, nach einem Opfer, wegzuschenken. G. berichtet noch anderes derart. Wer Wohlstand wünscht, soll mit der Zunge die Stirn eines zuerst geborenen Kalbes belecken, noch ehe es die Mutter belecken kann, und den Schleim verschlucken (3, 6, 3; Kh. 3, 1, 47). Ferner soll jemand, der Wohlstand wünscht, mit einem Messer ein Kälberpaar zeichnen, zuerst das männliche, dann das Kuhkalb, immer mit Sprüchen. Auch die Leine, mit der das Kalb angehunden wird, soll besprochen werden. Noch ist ein *»goyajña«* zu erwähnen, bei dem Agni, Pūṣan, Indra, Īśvara mit einem in Milch gekochten Mus geopfert wird, und eine daran sich anschliessende »Stierverehrung«, wobei dem Stier Hals, Hörner geschmückt werden und Futter gegeben wird. Nach dem Muster des *goyajña* bringt ein Pferdebesitzer einen *asvayajña*, bei dem ausser den genannten Göttern noch Yama und Varuṇa zu opfern ist. 3. Ein grösseres Opfer, das Reichtum bringt, ist das Spiesrindopfer *śaṅgava*. Es besteht aus einem (nach Āśv. 4, 8) im Frühling oder Herbst unter dem Gestirn Ardra Rudra, dem »Spiessträger«, dargebrachten Rind. (Andere Sūtren kennen eine so genaue Zeitbestimmung nicht.) Das Tier soll nach demselben Verfasser das beste der Herde sein, weder aussätzig noch gespenkert, nach »einigen« schwarz gefleckt, ev. auch schwarz mit einer Neigung ins kupferfarbene, während P. sich auf die Forderung, dass es nicht verschnitten sein dürfe, beschränkt. Nach Āśv. 4, 8, 35 und P. 3, 8, 2 bringt das Opfer Reichtum, Reinheit, Söhne u. s. w. Ist das Tier herangewachsen, so geht ausserhalb des Gesichtskreises des Dorfes in einer zum Opfer geeigneten östlichen oder nördlichen Himmelsgegend die Handlung nach Mitternacht oder, wie »einige« wollen, nach Sonnenaufgang vor sich. Mit einer hölzernen Schlüssel (*patrī*) oder einem Blatt soll er das Netz opfern, nicht mit dem Juhülöffel, und dazu zwölf Namen Rudra's Hara, Mrda, Sarva u. s. w. anrufen oder nur die sechs letzten oder allein Rudra. Auf je vier Kusaringe legt er in die vier Himmelsrichtungen für Rudra eine Speisegabe (*bali*) nieder und weist sie ihm mit dem Spruch »im Osten, o R., sind deine Scharen; für sie dieser Bali! Verehrung sei dir, nicht verletze mich!« je nach der Gegend zu. Hierauf folgen vier an R. gerichtete RV.-Lieder, mit denen der Opferer die vier Himmelsrichtungen verehrt. Hülsen, Schwanz, Fell (das er aber auch für sich verwenden kann) u. s. w. kommen ins Feuer, das Blut giesst er nördlich vom Feuer auf Darbhalagen oder Kusaringe für die Schlangen aus, die er mit Sprüchen apostrophirt. Von dem Tier darf nichts ins Dorf gebracht werden, »weil der Gott die Menschen zu töten sucht«, von den Angehörigen darf der Opferstätte niemand nahen und nur auf Befehl soll er Fleisch essen (Āśv.). P. 3, 8, 3 lässt das Hausfeuer in den Wald bringen, die beiden andern Feuer des Śrautarituals damit anzünden und das Rind für Rudra schlachten. Die Netzhaut wird Rudra, das Fett dem Antarikṣa, Fleischteile

und Abschnitte von einer Topfspeise Agni, Rudra, Śarva, Paśupati und andern Namen Rudra's geopfert. Nach einer Spende an Vanaspati und Agni Svi-  
 śakt wird nach den Himmelsrichtungen eine Umsprengung vorgenommen,  
 worauf die Frauen der Indrāṇī, Rudrāṇī, Śarvāṇī, Bhavāṇī, Agni Grhapati  
 opfern (P.). Das Blut wird hier in Blättern auf Grasbündeln Rudra dargebracht,  
 die blutbeschniurten Eingeweide ins Feuer geworfen oder vergraben. Das  
 Tier wird gegen den Wind gerichtet und mit den Rudrahymnen besprochen (P.).  
 Anders und bedeutsam sind die Züge, durch welche H. (2, 8; auch Āp. 19,  
 13 ff.) dieses Opfer charakterisirt. Danach baut man zwei Hütten westlich  
 vom Feuer und bringt das *śūlagava* oder *śāna* genannte Tier, das offenbar  
 den Gott vertritt, zu der südlicheren; zu der nördlicheren die Kuh »*mūḍhuṣā*«,  
 die »Gültige«, nach dem Komm. die Gattin des Śūlagava. Zwischen beide  
 kommt deren Kalb »*jayanta*«, der »Sieger«. Drei Gerichte von gekochtem  
 Reis werden bereitet und die Tiere, in der Reihe wie sie herbeigeführt worden  
 sind, damit unter Sprichen berührt, hierauf geopfert, das erste f!': Rudra  
 unter Anführung aller seiner Namen (*bhaviṣya devāya svāhā! rudrāya devāya  
 svāhā, sarvāya d. sv. u. s. w.*), das zweite »der Gattin des Gottes Bhava,  
*svāhā! der Gattin des Gottes Rudra svāhā! u. s. w.*, das mittlere »*jayantīya  
 svāhā!*« Rings um das Feuer stellt man die Kühe, damit sie den Opferduft  
 riechen, und umwandelt alle (das Feuer, die drei Tiere und die andern  
 Rinder) von links nach rechts unter Verehrung des Śūlagava mit den elf oder  
 dem ersten und letzten der elf Anuvāka's TS. 4, 5, die an Rudra gerichtet  
 sind. Hieraus folgt, dass H. anstelle eines Kinderopfers für Rudra eine Cere-  
 monie setzt, in der Śūlagava Rudra selbst ist oder durch ihn repräsentirt  
 wird und seine Gattin durch die Mūḍhuṣī-kuh (ebenso der sehr abkürzende  
 Text des Āp.). Haradatta zu 20, 1 spricht von Bildern, die vom deva, devī  
 und jayanta gemacht werden. G. kennt den Śūlagava nicht; wohl aber Ś. Śr.  
 S. 4, 17 ff.

Im Anschluss hieran werden von H. zwei andere Ceremonien beschrieben,  
 die sich ebenfalls auf das Gedeihen des Viehes beziehen, zunächst der  
*baudhyavihāra*. Grasbüschel werden schon bei P. 3, 8, 11 und Āsv. beim Śūla-  
 gava verwendet, da dort das Blut des Opfertieres auf Grasbündeln in Palāsa-  
 blättern für »Rudra und die Heere«, bei Āsv. für die Schlangen ausgegossen  
 wurde. Hier bei H. aber, der kein Tier schlachten lässt, geht die »Blatt-  
 ceremonie« in anderer Weise vor sich. Er legt zunächst vier Blätter für den  
*grhapā* und *grhapī*, für *dvāraḍā* und *dvārapī* nieder; dann für die »lauten«,  
 »köcherbewehrten« u. a., dann zehn weitere für die *devasamāh* u. s. w.; darauf  
 macht er einen Korb aus Blättern, legt darein einen Reisklos, geht über seine  
 Kuhtrift hinaus und hängt ihn an einen Baum mit den Worten: »köcher-  
 bewehrte! berühre! den köcherbewehrten svāhā!« Als dann bezeugt er seine  
 Verehrung mit dem Spruch: »Verehrung dem köcherbewehrten, der den Köcher  
 trägt, dem Herrn der Diebe!« nimmt Sandelsalbe, Surāwasser, geröstete Körner,  
 Kuhdünge; u. a. einen Kuhschwanz und besprengt die Rinder, den Bullen  
 zuerst: »śivo bhava!« (H. 2, 9, 7; cf. Āp. 20, 11). Es folgt ein Opfer aus  
 einer in Milch gekochten Topfspeise für *Kṣetrapati*, das auf dem Kuhtrieb  
 auf vier oder sieben Blättern dargebracht wird. Er lässt den Kṣetrapati »wie  
 den Śūlagava« herbeiführen (der also wie dieser durch einen Stier repräsentirt  
 wird) und opfert ihm. Den Überrest essen alle leiblichen Verwandten in der  
 Weise wie es bei ihnen Familienbrauch ist. Āp. 20 kennt alle wesentlichen  
 Momente auch dieser Ceremonie, zieht sie aber mehr als H. mit dem Śūlagava  
 zusammen.

4. Das Zeichnen des Viehes. — Ś. 3, 10 bezeichnet als den dafür geeigneten Zeitpunkt den auf den Phālgunavollmond folgenden Neumond unter dem Gestirn Revatī. Das Aufzirkeln der Male wird mit einem Spruch verbunden, der mit dem Wunsche schliesst, dass die Handlung im nächsten Jahr an noch mehr Rindern als diesmal vorgenommen werden möge, also mit einem Wunsch auf reichliche Vermehrung des Jungviehes. Diese Ceremonie steht mit der des Zeichnens eines Kälberpaares bei G. (p. 83) in einem gewissen Zusammenhang. Bei Ś. scheint die Sitte nur verallgemeinert zu sein.

5. *Vṛṣotsarga*. Es handelt sich hierbei um die Hingabe eines jungen Zuchtstieres an die Gemeinde, wahrscheinlich die Fortsetzung einer altarisches Sitte (STENZLER zu P. 3, 9). Die Übereinstimmung zwischen Vorschriften P., Ś. und des Kāthaka ist hier so gross, dass das Kapitel aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen zu sein scheint (JOLLY, das Dharmasūtra des Viṣṇu 39). Die Ceremonie geht am Kārtikavollmondstage oder an Revatītage des Āsvayuja-(Āśvina)monats vor sich. Inmitten der Kühe brennt ein ilchtiges Feuer, man opfert sechs Butterspenden unter Sprüchen, die sich auf Wohlbefinden und Gedeihen der Kühe beziehen, ein Körnermus für Pūṣan, worauf man nach Hersagung der an Rudra gerichteten Verse den vorschriftsmässig ausgewählten Stier und ausser ihm die vier besten jungen Kühe der Herde schmückt. Der Stier wird unter Sprüchen freigelassen, »den Kühen als Gatte übergeben«, und eine Bewirtung der Brahmanen mit einer Milchspeise, zu der Milch von allen Kühen verwendet wird, macht den Beschluss, man manchen auch ein Tieropfer, nach Kauś. 2, 4, 22 für Indra. Der alte Stier wird weggeführt (Kauś.).

e) Landwirtschaftliches. — 1. *Kṛṣikarman, lāṅgalayajana, hatābhiyoga*. Nach G. 4, 4, 27 ff. findet das Fest der Pflugbespannung an einem glücklichen Tage, nach P. 2, 13 an einem glücklichen Tage oder unter Jyesthā, Ś. 4, 13 unter Rohiṇī, nach Āśv. unter den Uttara-Prosthapādās, unter den Uttarā Phālgunī's oder unter der Rohiṇī statt. Bei Ś. 4, 13 wird vor dem Pflügen auf der östlichen Grenze des Feldes ein Bali an Himmel und Erde dargebracht. P. lässt Indra, Parjanya, Āsvins, Maruts, Udalākāśyapa, Svātīkṛt, Sītā, Anumati mit saurer Milch, Reis, Wohlgerüchen opfern, G. teils denselben, teils andere Gottheiten mit einem Stältpäka. Den Stieren wird Honig und Butter gegeben, unter Sprüchen der Pflug angespannt und die Pflugschar berührt (von einem Brahmanen Ś.) oder damit gepflügt (P.). Ausführlich ist Kauś. 20, der aus einer Furche Erde nehmen und die Gattin fragen lässt: »pflügtet ihr?« »wir pflügten«, »was nimmst du?« »Besitz, Gedeihen, Blüte, Nachkommen, Vieh, Speise.« Dieselben Gottheiten sind der Mittelpunkt noch anderer landwirtschaftlicher Opfer, von denen G. (Kh.) das »Furchenopfer«, das »Tennenopfer«, die Opfer »beim Säen, Schneiden und Einerten« nennt, und (wohl zur Abwehr von Schaden) das auf Schutthaufen dazubringende Opfer an den Mäusekönig (ākhurāja).

2. Erstlingsopfer. — *Āgrayana, navaprāsana, navayajña*. »Der āgrayana gehört zu den grösseren Opfern (*haviryajña*), die in den Śrautasūtren beschrieben werden (vgl. Āśv. Sr. 2, 9. Kāt. Sr. 4, 6, 1—4). Die hier beschriebene Form desselben ist, nach Nārāyaṇa, diejenige, in welcher der Hausherr das Opfer vollziehen kann, wenn er in Not ist (der āpatkalpa), d. h. wenn ihm die Mittel fehlen, das vollständige Opfer zu vollziehen« (St. zu Āśv. 2, 2, 4). Die Beschränkung des Kommentators geht aber zu weit. Aus der Unterscheidung von Śrauta- und Grhyaritual folgt, dass wir es hier mit der Ceremonie des anāhitaṅni zu thun haben, den einige auch ausdrücklich nennen (Āp. 19, 6; P. 3, 1, 1; Ś. 3, 8, 1), während Āśv. sowohl vom āhitaṅni als

vom anāhitāgni spricht. Die Ceremonie ist für beide dieselbe, nur dass der letztere nur im häuslichen Feuer opfert. Dargebracht wird ein Sthālīpāka oder nach einigen ein pāyasa caru für die drei »Āgrayanadevatāḥ«, zu denen als vierter Agni Svīṣṭakṛt kommt. Nach Kāt. Śr. S. 4, 6, 1—4 sind dies Indra-Agni, Viśve devāḥ, Dyāvāpṛthivī und diese sind auch Āśv.GS. 2, 2, 4 in Verbindung mit Ritu's und Vīdha's genannt. Von besonderen Eigentümlichkeiten ist hervorzuheben, dass Āp. 19, 7 ein Odanaklos machen und auf den First des Hauses werfen lässt. G. beschreibt das Reisopfer, das (nach dem Komm. zu 3, 8, 21. 22) auf den Āsvayujamonat fällt, in den Herbst (cf. auch KNAUER, S. 195) und das erklärt auch die Stelle, die dies Opfer in der Reihenfolge des Rituals bei G. einnimmt; es steht zwischen śrāvapa, pṛṣāṭaka und āgrahāyana, bei Āp. zwischen sarpabali und pratyavarohana. Nach demselben Schema, nur unter entsprechendem ūha der Sprüche, verläuft das Gerste- (yava) und Hirse- (śyāmāka)-opfer, von denen das erste in den Frühling, das zweite (nach Angabe eines vom Komm. citierten Brāhmaṇa's) in die Regenzeit fällt; dies letztere gilt aber nur für den Vaikhānasa, den Waldbewohner. (Über die Speisen beim Erstlingsopfer spricht GSP. 2, 78. 79). Noch an einer anderen Stelle (bei Gelegenheit des Vāstusāmāna) handelt G. 4, 7, 43, von den Navayajña's, indem er vorschreibt, dass den Gottheiten des Ostens, der Höhe und der Tiefe (Indra, Brahman, Vāsuki), wenn nicht alltätlich oder alljährlich, dann zur Zeit der Erstlingsopfer Spenden dargebracht werden (§ 54a). Ferner wird ein *dsasyabali* 1, 4, 30 erwähnt, der aus Gerste besteht bis zur Reisernte und aus Reis bis zur Gerstenernte und von dem Hausherrn selbst, von keinem Stellvertreter dargebracht werden darf (ZIMMER, Altind. Leben 243. OLDENBERG, SBE. 30, 24).

3. *Śtīdyajña*. Das Furchenopfer wird, von G. 4, 4, 29, der dafür dieselben Gottheiten vorschreibt wie für die Pflugbespannung, nur kurz genannt; dagegen widmet P. 2, 17 ihm einen ganzen Abschnitt. Es besteht aus einem Sthālīpāka aus Reis resp. Gerste, wie es scheint, je nach der Jahreszeit; doch lässt die Regel Ausnahmen zu. Östlich oder nördlich von dem Felde auf einer reinen und ohne Schädigung der Früchte gepflügten Stelle, oder auch im Dorfe legt er ein Feuer an, umstreut es mit Darbhagras, unter das Reis resp. Gerstenhalme gemischt sind, opfert Nyāhuṭ's unter Sprüchen an Indra und seine Gattin Sitā »auf deren Wesen das Gedeihen religiöser und weltlicher Werke beruht« und an Urvarā, die »reich an Rossen, Rindern, Glück, die unermüdlich die Lebenden trägt, die tennenbekränzte, feste«; darauf von dem Sthālīpāka an Sitā, Yajñ, Samā, Bhūti. Auf die vom Umstreuen übrig gebliebenen Kuśahalme legt er den »Schützern der Furche« einen Bali; je nach der Himmelsrichtung, denen »die im Osten sitzen mit Bogen und Köcher«, »die im Süden sitzen aufmerkend und gepanzert«, im Westen »den mächtigen hervorragenden Bhūti, Bhūmi, Pārṣni, Sunamkurī«, im Norden »den furchtbaren windesschnellen, die im N. dich auf Feld, Tenne, Haus und Weg wachsam und unablässig schützen sollen.« Auch die Frauen sollen, weil es so Herkommen sei, opfern. Den Beschluss macht eine Brahmanenspeisung.

§ 55. Ausser den genannten, gibt es eine grosse Anzahl »Wunschopfer«, die bei besondern Anlässen und Wünschen dargebracht werden (Āśv. 3, 6; Gobh. 4, 5 u. s. w.). Sie betreffen das Gedeihen von Kindern und Vieh, Gesundheit, Vertreibung von Ungemach u. s. w. und werden unter IV (Aberglauben) im Wesentlichen ihre Stelle finden. Abgesehen von diesen *kāmyeṣṭi*'s ist hier als aussergewöhnlich das Caityaopfer zu erwähnen, das Āśv. 1, 12 bespricht. Es scheint, dass hier in das Gṛhyaritual das Caityavandana, die Verehrung der Caitya's, der zu Ehren von Lehrern oder Propheten errichteten Grabmäler hineinragt. Bei einem solchen Opfer soll er vor dem Svīṣṭakṛt



dem Caitya eine Gabe (bali) darbringen. Wenn das Denkmal aber sich in der Ferne befindet, muss er zwei Pipṭa's machen, auf einen Tragstock legen und sie dem Boten übergeben, der eins für sich selbst empfängt und das andere zu dem Caitya bringt. Ist der Weg gefährlich, so erhält er ausserdem eine Waffe; liegt ein schiffbarer Strom dazwischen, so soll man ihm irgend etwas zum Übersetzen geben. (Nicht deutlich ist die Vorschrift, dass der Opferer sich eines »Blattboten« bedienen soll. Man könnte an eine dem oben p. 84 beschriebenen baṇḍhyavihāra ähnliche Ceremonie denken.) P. 3. 11, 10 kennt etwas ähnliches, spricht aber nicht von einem Caityaopfer, sondern von einer Darbringung an eine Gottheit, der ein Bote den für sie bestimmten Anteil hinbringen soll. Nicht klar ist die Bedeutung des Dhanvantariopfers bei Āśv. (1, 3, 6; 1, 12, 7), zu dessen Ausführung ein Brahman nötig ist.

§ 56. Krankheit, Tod, Manenkult. — Ein āhitāgni, den eine Krankheit befüllt, soll nach O., N. oder NO. aus dem Dorf hinausziehen; denn man sagt »die Feuer lieben das Dorf« und werden ihn, um zurückkehren zu können, wieder gesund machen. Nach seiner Genesung bringt er ein Soma- oder Tieropfer oder nur eine Iṣṭi und kehrt heim (Āśv. 4, 1). Über Tod und Verbrennung gibt besonders eingehende Vorschriften (*dahana-vidhi*) Vaikh. V, in ausführlicherer Casuistik als die anderen Grhyas. Er bespricht die verschiedenen Toden und ihre Verbrennung bis zum *dantajāto kumārāḥ, kumārī vidhāra ca, vīravīdhavā, sūtikā, mādhaḡarbhīnī, paṭighnī, ninditā ghora* u. s. w. So schreibt er V, 9 vor »*asthikāmādhagarbhīnīm pūṃścalīm anārtatām pāṣaḍamākabādhīrām mantravarjitām pāpabuddhiduṣṭīlām śrīyaṃ purāṇam vā* leise mit dem Feuer eines Waldbrandes (*dāvāgninā*) zu verbrennen und nennt dies das *āpadda-hya*.

1.) Tod. Wer merkt, dass sein Tod komme, soll nach Vaikh. 5, 1 seine »flüchtigen« Verwandten herbeirufen, zuerst freundlich reden, die Freuden dieser Welt und die Dinge des jenseitigen Lebens für sich teilen (*āhikam sambhogam pīralaukikam cātmane vibhajet*), und wenn der Tag gekommen ist, sich auf eine reine Stelle auf Sandboden setzen oder legen und der Aśhvaryu soll ihm Sprüche ins Ohr sagen. Kāt. 22, 6, 1 ff. kennt ein besonderes Opfer für einen, der den Tod wünscht. Wenn ein Kind unter zwei Jahren stirbt, so begraben sie den Leib, ohne ihn zu verbrennen (P. 3, 10, 5; Vaikh. 5, 10). Ist es über zwei Jahr, sollen alle Verwandten es bis zum Kirchhof geleiten. War der Verstorbene schon in die Lehre getreten, so werden die Riten von der Wahl des Bestattungsplatzes bis zum Bade für ihn ebenso wie für einen āhitāgni vollzogen. Mit dem Hausfeuer verbrennen sie einen āhitāgni, einen anderen leise mit dem Gemeindefeuer (P.). Die Totenceremonien beschreibt Kāt. 25, 7, 1 ff. unter den prāyaścitta's im Anschluss an den Fall, dass ein Opferer bei seinem Opfer stirbt. Die Mantra's sind Taitt. Ār. VI gegeben, wozu der Kommentar den Viniyoga nach dem Ritual Baudh.'s und Bhāradvāja's anführt. Man gräbt (Āśv. G. 4, 1, 6 ff.; ĀGP. 3, 1 ff.) im SO. oder SW. einen Platz, der nach S., SO. oder auch nach SW. geneigt ist und die Länge eines Mannes mit ausgestreckten Armen, die Breite eines Vyāma (fünf Ellen) und die Tiefe einer Vitasti (zwölf Finger) hat. Ausführlich behandelt Kauś. 85 die Masse. Ferner soll er von allen Seiten frei, mit vielen Pflanzen bestanden, aber wie die Baustelle eines Hauses frei von Dornen und Milchpflanzen sein. Auch sollen die Wasser nach allen Seiten abfließen. Die Vorschriften, welche Āśv. Śr. 6, 10 gegeben sind, gelten auch hier. Sie schneiden Haupthaar, Bart, Körperhaare und Nägel ab, salben den Toten mit Narde, setzen ihm einen Kranz von Narde auf Haupt. Nach Kauś. 80, 19 werden Töpfe gemacht, mit Kuhdünge ausgestrichen oder mit trockenem gefüllt.

Man hält reichlich Opfergras und Butter in Bereitschaft und giesst zerlassene Butter (*sarpis*) in saure Milch. Das ist die »gesprenkelte Butter für die Manen«, *pīṭya pṛṣadāṣya* (Āśv.). Hierauf bringen sie die Feuer und Opfergefässe zu der Verbrennungsstätte, hinterher ältere Personen in ungerader Zahl (entweder Männer oder Frauen, aber nicht beide gemischt) den Toten, nach der Vorschrift »einiger« (cf. Kauś. 80, 34; Kāt. 25, 7, 14) auf einem von Rindern gezogenen, mit einem Sitz versehenen Wagen (Āśv.). Der Leiche folgt das zur Mitverbrennung bestimmte Tier, das mit einem Strick am linken Vorderfuss gebunden ist, die *anustaraṇī*, eine Kuh oder eine Ziege von einer, nach manchen von schwarzer Farbe. (Doch ist diese Mitverbrennung nach dem Komm. und auch nach Kāt. 25, 7, 36 nicht notwendig. Mit ihren Gliedern werden später der Reihe nach die Glieder des Toten belegt. Mit aufgelöster Haarlocke, die Opferschnur herabgebunden, gehen hinterdrein die Leidtragenden, voran die Älteren. Nach ihrer Ankunft besprengt der Vollzieher der Riten den Platz mittelst eines Samlzweiges mit Wasser, indem er ihn von rechts nach links umwandelt und den Vers RV. 10, 14, 9 »geht fort von hier und schleicht auseinander« sagt. Im SO., auf einer erhöhten Seite, setzt er das Āhavanīya-, im NW. das Gārhapatya-, im SW. das Dakṣiṇafeuer nieder. Darauf schichtet innerhalb der Feuer ein Sachverständiger einen Holzstoss, breitet darauf Opfergras und das schwarze Antilopenfell mit den Haaren nach aussen. Auf dieses legt man den Toten, der nördlich vom Gārhapatyafeuer vorbeigetragen wird, so hin, dass sein Kopf auf das Āhavanīyafeuer zu liegt. Nördlich von ihm setzt seine Frau sich nieder und ebendort findet, falls der Verstorbene ein Kṣatriya war, der Bogen seinen Platz. Ihr Schwager oder, wer sonst die Stelle des Gatten vertritt, auch ein Schüler des Gatten oder alter Diener heisst sie mit dem (seiner ursprünglichen Bedeutung hier entfremdeten) Spruche RV. 10, 18, 8 »erhebe dich zur Welt der Lebenden« wieder aufstehen. Aus der Hand des Toten wird der Bogen genommen (aus der Hand des Brahmanen der Stab, aus der des Vaiśya der Treibstachel Kauś. 80, 48 ff.), mit der Sehne versehen, zerbrochen und auf den Holzstoss geworfen. Das erinnert an unsern Brauch, beim Tode des letzten eines adeligen Geschlechtes den Wappenschild zu zerbrechen und ins Grab nachzuwerfen. Hierauf werden die Opferutensilien des Toten, die er seit der ersten Anlegung des Feuers in lebenslänglichem Besitz gehabt, Juhū, Feuerhölzer, Mörser, Stüssel u. s. w. in bestimmt vorgeschriebener Weise (auch S. Sr. S.) auf die Gliedmassen der Leiche verteilt; die mit einer Höhlung versehenen mit gesprenkelter Butter gefüllt. Auf die sieben prāṇāyātana's (Nase u. s. w.) kommen noch (Kāt. 25, 7, 20) Goldstücke. Die beiden Mahlsteine soll der Sohn an sich nehmen und ebenso, was aus Kupfer, Erz oder Thon ist. Doch giebt es auch andere Vorschriften (Kāt. 25, 7, 32 ff.). Die Netzhaut des Tieres schneidet man heraus und bedeckt damit Kopf und Gesicht des Verstorbenen, mit dem Herzen das Herz u. s. w.; die Nieren gibt er ihm in die Hände. Hat er die Glieder des Tieres denen des Toten entsprechend verteilt, so bedeckt er alles mit dem Fell und opfert, sein linkes Knie beugend, im Dakṣiṇafeuer Spenden für Agni, Kāma, Loka, Anumati und schliesslich eine Spende auf der Brust des Verstorbenen an Agni, der nun aus diesem geboren werden soll wie dieser einst aus Agni. Hierauf folgt der Befehl »entzündet die Feuer«, was nach Kauś. 81, 33 durch den jüngsten geschieht, und beim Brennen des Leichnams wird der Vers RV. 10, 14, 7 »zieh hin auf alten Pfaden« recitiert. Nord-östlich vom Āhavanīya gräbt man eine knietiefe Grube und legt eine Avakā, eine Wasserpflanze hinein, offenbar ein alter Aberglaube, zu dessen Begründung ein Ausspruch der Śruti angeführt wird, wonach der Tote aus der Grube heraus und zusammen mit dem Rauch in die Himmelswelt gehe. Hierauf

wird RV. 10, 18, 3 »von den Toten trennten sich die Lebenden« recitiert und, ohne sich umzusehen, geht man fort. Nach Kauś. 82, 2 gibt man ihnen je sieben Kiesel in die Hände, die sie bei der Rückkehr einzeln mit der Hand ausstreuen.

2) Bei der Rückkehr findet eine von P., dem ich hier folge, genauer geschilderte Reinigungszeremonie statt, das *udakakarma*, zu dem man einen Verwandten oder Verschwägerten des Toten mit vorgeschriebener Formel um Erlaubnis bittet, die dieser, wenn der Verstorbene noch keine hundert Jahre alt gewesen ist, mit den Worten: »vollziehe sie, aber nicht wieder in solcher Weise« gewährt, während bei einem andern nur die Worte: »vollziehet sie« gesprochen werden. Alle Verwandten bis ins siebente oder zehnte Glied sollen ins Wasser steigen; von Einwohnern desselben Dorfes alle, die sich einer Verwandtschaft erinnern. Sie tragen nur ein Gewand und haben die Opferschnur über die rechte Schulter. Mit dem Ringfinger der linken Hand schlagen sie das Wasser weg und sprechen einen auf Abwehr des Übels gerichteten Vers der VS. Sie wenden ihr Gesicht nach Süden und tauchen unter. Für den Toten wird eine Handvoll Wasser ausgegossen: »NN., das ist dein Wasser« und Āśv. (4, 4, 10) liest hier dessen Eigen- und Gotranamen nennen (»Devadatta, aus dem Gotra des Kaśyapa, das ist dein Wasser«). Sie steigen aus dem Wasser, legen nach Āśv. andere Kleider an und winden die alten, die mit dem Saume nach N. gelegt werden, aus. Auf einem reinen, mit Gras bestandenen Platze setzen sie sich nieder und lassen sich dort (durch alte Erzählungen) unterhalten (P.). Dort bleiben sie, bis die Sterne aufgehen (Ā.) und gehen dann im Zuge in ihre Behausung, ohne sich umzuwenden, die Jüngsten voran. An der Thür ihrer Wohnung kauen sie Picumandablätter, spülen den Mund, berühren Wasser, Feuer, Kuhdung (bei Kauś. 82, 20 wird auch Rauch von einer bestimmten Holzart eingeatmet), weissen Senf und Oel, betreten einen Stein und gehen hinein (P.).

3) *Āsauca*. Über die Zeit der durch einen Todesfall in der Familie verursachten Unreinheit und den Kreis der davon betroffenen Familienglieder giebt es verschiedene Vorschriften, die (abgesehen von den Gesetzbüchern G. 14, 1 ff.; Y. 3, 18 ff.; Manu V, 64. 65 u. 2; s. oben JOL. V § 58) von den Grhya's Āśv. 4, 4, 14 ff. und P. 3, 10, 38 ff. uns ausführlich überliefern. Bei dem Tode eines noch nicht zweijährigen Kindes berührt sie nur Vater und Mutter und dauert eine oder drei Nächte (St. zu P. 3, 10, 4), sonst drei, nach einigen zehn Nächte. Eine andere P. 3, 10, 38 wohl erst eingeschaltete Vorschrift setzt ein oder zwei Halbmonate an. Kauś. 82, 42 spricht vom »Yamavrata«. Drei Tage lang bewahren die Angehörigen die Keuschheit und schlafen auf der Erde. Sie essen nur des Tages Speise, die sie gekauft oder empfangen haben, aber kein Fleisch (P. 3, 10, 26; Āśv. 4, 4, 15). Dem Toten spenden sie in der Nacht, wo er gestorben ist, einen Kloss, glessen vor- und nachher für ihn zum Waschen Wasser hin und rufen jedesmal ihn beim Namen. Während derselben Nacht setzen sie in einem irdenen Gefäß Milch und Wasser im Freien aus und rufen dem Toten zu: »Preta! hier bade dich.« Während der ganzen Zeit sollen sie die »eigene Lesung« nicht lesen. Āśv. 4, 4, 17 ff. schreibt vor, dass man beim Tode eines Mahāguru (Vater, Mutter und Lehrer) Spenden und Studium während voller zwölf Tage ausfallen lasse, zehn Tage beim Tode von Sapinḍa's, eventuell auch beim Tode eines Lehrers, der nicht sapinḍa ist, von unverheirateten weiblichen Verwandten u. s. w. Auch soll man (P.) während der Zeit alle feststehenden Riten, soweit sie nicht an den drei Feuern und (nach manchen) am Hausfeuer stattfinden, aussetzen; eventuell sie von andern vollziehen lassen. Weitere Einzelheiten, auch das Āśv. 4, 6 beim Tode eines Guru (vgl. EDWIN W. FAY, American Journal of Philology XVI, S. 11) oder bei einem Verlust (»an Kindern, Vieh, Gold« Komm.)

am Neumond zu vollziehende, ausführlich geschilderte und an Aberglauben reiche *sāntikarmaṇ* müssen übergangen werden.

4) *Samcayana*, das Sammeln der Gebeine des Verbrannten, findet nach dem zehnten Tage an einem ungeraden Tage der dunklen Hälfte (also am elften, dreizehnten oder fünfzehnten Tage) statt, doch auch schon am dritten oder vierten Tage (CALAND, Totenverehrung 24; Kauś. 82, 26 u. Note; Kāt. 25, 8, 1 ff.). Es muss unter einem Sternbild geschehen, dessen Name nur einmal vorkommt, also nicht unter Aśtīhā, Phalgunī oder Proṣṭhapadā, doch wird Kāt. 21, 3, 3 der Ausdruck *ekanaṣṭatre* auch anders erklärt (STENZLER). Verwendet wird dazu eine männliche, nicht verzierte Urne (nach dem Komm. »ohne Brüste«) für die Gebeine eines Mannes, eine weibliche (d. h. mit Brüsten versehen) für eine Frau (Āśv.). Auch hier wird wieder vorgeschrieben, dass ältere Personen in ungerader Zahl und von demselben Geschlecht die Handlung vornehmen sollen. Der Leiter (*kartā*) besprengt mittelst eines Samzweiges und mit dem Spruch RV. 10, 16, 14 »du kühle, reich an Kühle« den Platz mit Wasser, mit Milch gemischt, indem er ihn dreimal von rechts nach links umwandelt. Nach Kauś. 82, 27 ist es für den Brāhmaṇa mit Milch, für den Kṣatriya mit Honig gemischt. Mit dem Daumen und Ringfinger nehmen sie jeden Knochen einzeln und thun ihn, ohne damit ein Geräusch zu machen, hinein, die Füsse zuerst, den Kopf zuletzt. Nach sorgfältiger Sammlung und Reinigung der Knochen legen sie mit RV. 10, 18, 10 »nahe dich der Mutter Erde« die Urne in eine Grube, die ebenso wie die Verbrennungsstelle hergestellt wird und keinen Zufluss von anderem als Regenwasser hat. Erde wird hineingeworfen, die Urne mit einem Deckel geschlossen und (nach dem Komm. zu Āśv.) die Grube mit Erde so angefüllt, dass die Urne nicht mehr sichtbar ist. Nach Kauś. 82, 32 wird die Urne unter die Wurzel eines Baumes gestellt. Kāt. 25, 8, 7 lässt nur dann, wenn ein Grabmal aufgerichtet werden soll, die Gebeine erst in eine Urne sammeln, sonst sofort in eine Grube. Ohne sich umzusehen, kehren sie nach Haus zurück, berühren Wasser und bringen dem Verstorbenen ein Srāddha, nach M. MÖLLER (India 235) auf Grund von Nār. "that which is given with śrā-ldhā or faith" i. e. charity bestowed on deserving persons, and, more particularly, on Brāhmaṇas.

5) Die Seele des Verstorbenen geht nicht unmittelbar in die Welt der Manen, sondern bleibt eine Zeit lang als *preta*, als Geist, von ihnen getrennt (CALAND, Ahnenkult 22; OLDENBERG, Relig. d. V. 555). Diesem einzelnen Toten wird das *ekoddiṣṭaśrāddha* dargebracht (*eka viddiṣṭo yasmin śrāddhe tad ekoddiṣṭam*); das Navaśrāddha, Pūrakaṇḍa während der Tage der Unreinheit scheint nur den Dharmas bekannt und späteren Gṛhyatexten. Die Gesetzlicher berichten, wie man aus CALAND und JOLLY ersieht, überhaupt ausführlicher als die Gṛhya's, von denen nur Ś. genauere Vorschriften über das ekoddiṣṭa giebt. Āśv. 4, 5, 10; 7, 1 spricht nur andeutungsweise davon; P. 3, 10, 51 ff. ist wenig klar; aber er erwähnt einige, die ein Jahr lang für den Verstorbenen besonders opfern lassen. Zu diesen einigen gehört Ś. 4, 2, 7, der aber an anderer Stelle (4, 3, 2. 3) die Zeit auch auf drei Halbmonate herabsetzt und sogar ein glückliches Ereignis als Anlass zum Sapindikaraya, also zur Beendigung der ekoddiṣṭa-Darbringungen gelten lässt. Ebenso Gobhila's Srāddhakalpa 3, 12 ff. (p. 102 f.). Die Vorschriften der Dharma's hat CALAND l. c. zusammengestellt. Nach Ś.'s und G.'s citirtem Werk ist zu diesem ekoddiṣṭa nur ein Reinigungshalm, ein Krug Arghyawasser und ein Mehlkloss notwendig. Einige sonst übliche Ceremonien fallen weg, wie das Einladen der Pitarāḥ, das Darbringen im Feuer, die Viśve devāḥ (in Gestalt der einzuladenden Brāhmaṇas); die Frage nach der Sittigung (*svālitam*) und einige andere Opferformeln werden verändert.

6) Am Ende des Jahres resp. der drei Halbmonate oder bei dem erwähnten Eintritte eines glücklichen Ereignisses wird das *sapindikarāṇa* vollzogen d. h. die Aufnahme des Toten in den Kreis der Manen, mit denen er von da ab zusammen an den gewöhnlichen Pūrvaṇṣṛūddha's, an den Klossopfern, teilhat. Da nur drei Pinḍa's dargebracht werden dürfen, so scheidet der älteste Ahne, der Urgrossvater des Toten, jetzt aus der Reihe der Sapinḍa's aus (P. 3, 10, 53; S. 4, 2, 8). S. giebt die Vorschrift an zwei Stellen: 4, 3; 5, 9, so dass an der Ursprünglichkeit jener Stelle des Textes Zweifel entstanden sind. CALAND (Altind. Ahnenkult 162) glaubt, dass S. seinen ekoddiṣṭa- und Sapinḍikarāṇa-Ritus den Vājasaneyin's entlehnt hat. S. Darstellung stimmt fast wörtlich mit der G. Śrāddhakalpa 3, 12 ff. (p. 1024) gegebenen überein. Vier Wasserkrlüge sind mit Sesam, Wohlgerüchen und Wasser zu füllen, drei für die Manen (Urgrossvater, Grossvater und Vater) und einer für den Verstorbenen. Den Inhalt dieses vierten Kruges verteilt er mit zwei, auf die Welt der Manen und der Lebenden bezüglichen Versen auf die drei ersten, und ebenso verfährt er mit dem letzten der vier bei diesem Opfer herzustellenden Pinḍa's, indem er ihn auf die drei anderen verteilt. In derselben Weise verfährt man bei einem ekoddiṣṭa für die verstorbene Mutter, Bruder oder die Gattin.

7) *Pitrmedha* (Kaus. 83 ff.; Kāt. 21, 3, 4; Taitt. Ār. 6, 6). Die Errichtung eines Smaṣāṇa genannten Grabmals für den Toten soll nach Sat. Br. 13, 8, 1 ff. nicht zu bald geschehen. Kāt. 21, 3, 1 sagt: »wenn man sich der Jahre des Toten (oder des Todesjahres, die Komm. schwanken) nicht mehr erinnert« oder (wenn man sich trotz verflossener vieler Zeit) doch daran noch erinnert, dann in ungeraden Jahren. Keśava zu Kaus. spricht von »nach Ablauf eines Jahres« oder »inmitten des Jahres«. Das Hinausschieben dieser Ceremonie soll nach dem Sat. Br. verhindern, »neues Übel« zu stiften und be ruht, wie es scheint, auf demselben Aberglauben, der in dem ekoddiṣṭa-Opfer seinen Ausdruck findet. Die Zeit für diese »Beisetzung« des Toten ist Sommer, Herbst, oder der Monat Māgha unter einem einfachen Sternbild oder beim Neumond. Man nimmt soviel Tüpfel als Teilnehmer sind, und eine unbestimmte Zahl von Sonnenschirmen (nach Kaus. auch noch andere Utensilien), holt die Gebeine (in der Urne, in der sie vorher begraben waren), bringt sie auf eine Lagerstatt, wo sie mit einem Gewandzipfel bedeckt und unter Paukenschall und Lautenklang von den Amātya's (Sohn, Enkel u. s. w.) je dreimal umschritten und mit den Obergewändern oder mit Wedeln »befächelt« werden. Letzteres kann den Frauen überlassen bleiben. Die Ceremonie findet im ersten, mittleren und letzten Teil der Nacht statt. »Manche« lassen auch dem Toten Speise darbringen; der so begonnene Tag heisst »viphalphāṇna«, »speisereich«, (weil, nach einem Komm., an ihm viel Speise zu verteilen ist) und wird mit Tanz, Gesang und Musik gefeiert. Frühlmorgens beim Sonnenaufgang bringt man die Gebeine nach Süden und errichtet das Grabmal an einem verborgenen, von den Strahlen der Mittagssonne aber getroffenen Ort, der ausser Sehweite des Dorfes, von der Strasse, sowie von Nyagrodha- u. a. Bäumen fern liegen und noch verschiedene andere Eigenschaften haben muss. So soll der Hintergrund »citra« sein (d. h. nach dem Komm. mannigfachen Wald, Berge, Tempel haben) oder wenigstens Wasser. Aus dem Dorfe trägt einer ein Grasbüschel hoch und hält es während der ganzen Ceremonie, um es am Schluss zu Hause aufzustellen. Der Platz wird ausgesteckt, Pflücke von bestimmtem Holz oder Stein eingeschlagen, mit einem nach links gedrehten Strick umspannt und reingefegt. Ringsherum am Strick werden Steine (wie beim Agnicayana) geschichtet, auf dem Platz mit einem sechsspännigen Pfluge Furchen gezogen und Kräuter darüber gestet. Der Adhvaryu wirft die

Gebeine in die Mitte, ein anderer geht leise nach Süden und wirft dort die Urne hin. Die Gebeine werden Glied für Glied geordnet, in Mitte und Ecken Ziegel gelegt (oder für einen, der keinen Feueraltar geschichtet hatte, dreizehn Steine), darüber Erde gedeckt. Die Höhe der Schichtung kann bei Brahmanen, Kṣatriya's, Vaiśya's, Frauen verschieden sein oder für alle gleichmässig die Höhe des Unterschenkels haben. Im Süden des Grabmals werden zwei krumme Furchen gegraben und mit Milch und Wasser gestillt, sieben im Norden nur mit Wasser. Die Teilnehmer werfen je drei Steine hinein und gehen mit RV. 10, 53, 8 über die Furchen weg; baden, legen neue Kleider an und schreiten, einen Stierschwanz anfassend, auf das Dorf zu. Als Grenze legt man zwischen Dorf und Smaśāna eine Erdscholle hin. Zu Hause wird in dem Aupāsanafeuer eine Spende geopfert, vom Adhvaryu ein Schutzgebet gesprochen und von diesem Feuer (das nach einigen das des Toten, nach andern das des Vollziehers ist), ein Teil auf einem andern Wege als durch die Thür weggeworfen. Nach Harivāmin ist das Aupāsanafeuer des Toten ganz zu beseitigen. Als Dakṣiṇā kommen alte Gegenstände zur Verwendung: ein alter Sessel mit Kissen, alter Stier, alte Gerstenkörner. Von dieser auf Kūt. gegründeten und des Zusammenhanges wegen hier in das Grhyaritual eingeschalteten Darstellung weichen die Kalpacitate im Komm. zu Taitt. Ār. und das Kauś. vielfach ab, ohne das Bild wesentlich zu ändern. Aus Kauś. lassen sich indess viel interessante Einzelheiten beibringen; z. B. gehört zu den Utensilien ein Schiff. Nach Abschluss der Ceremonie lässt er »sieben Flussläufe« (*nadīrūpani*) herstellen (die den sieben Furchen bei Kūt. entsprechen), mit Wasser füllen und (wohl die Teilnehmer) das mit Gold und Geräte versehene Schiff unter Hersagung einiger AV.-Verseile (»besteiget Savitr's Schiff« u. s. w.) besteigen. Der erste Teil der Handlung findet in einer im Dorf errichteten Hütte statt. Die Gebeine werden unter der Baumwurzel, wo sie bestattet waren, vorgeholt mit den Worten des AV.: »gieb wieder, o Waldesherr!« Der Weg für die Lebenden ist im N., »für die Manen« im S. der Hütte. Die bei Kūt. nur angedeutete Speisung ist ausführlicher beschrieben. Die inmitten der Halle niedergesetzte leere Urne schlägt man mit einem alten Schuh. Mit aufgelöstem Haar vollziehen die Frauen, indem sie den rechten Schenkel schlagen, den dreimaligen Umgang. Mit einem Küßbüschel verwischen sie am Schluss der ganzen Ceremonie unter Hersagung von AV. 12, 2, 30—36 die Fusstritte zu dem Smaśāna und mit einem anderen die zum Schiff. Das Büschel wird darauf nach SO. fortgeworfen. Erwähnung verdient noch ein anderer Punkt, den Kauś. bei dieser Gelegenheit, Kūt. 25, 8, 14 (unter den Prāyascitta's) Sāṅkh. Sr. 4, 15, 9 ff.; Āp. 9, 11, 23 beim Samcayana vorschreiben. Wenn nämlich die vergrabenen Gebeine verschwunden sind, nimmt man 360 Palāśastiele und legt damit auf einem schwarzen Fell die Gestalt eines Mannes aus (40 an die Stelle des Kopfes, 10 für den Hals u. s. w. Sāṅkh.), umwickelt sie mit Wolle, salbt sie u. s. w. und vollzieht die Verbrennungsceremonie u. s. w. Kauś. kennt noch andere Aushilfe. Man nimmt Staub von der Stelle, wo die Urne stand, oder breitet an einem Ufer ein Gewand aus, ruft NN! und nimmt das Wesen, welches darauf niederliegt, als Ersatz.

§ 57. Allgemeine Opfer für die Manen. — 1) Bei besonderer Veranlassung (*kāmya's*, *naimittika's*). Bei glücklichen Gelegenheiten, wie der Geburt eines Sohnes, bei Nāmakaraṇa, Hochzeit wird den Manen ein Glücksoffer dargebracht (Āśv. 2, 5, 13, 15; 4, 7, 1; G. 4, 3, 35 ff.; G. Śrāddha K. — S. vgl. SPEIJER, Jātakarma 51) und zwar an einem glücklichen Tage der zunehmenden Monatshälfte; voraus geht ein *mātr̥yāga*, ein den weiblichen Vorfahren gebrachtes, Karmapradipa 1, 1, 11 u. s. näher beschriebenes Opfer (CALAND, Totenverehr. 36). Bei diesem Ābhyudayika werden vormittags



Brahmanen in gerader Zahl eingeladen als Vertreter der Götter und der Väter. Alle Handlungen geschehen rechts herum, nicht wie sonst von rechts nach links. Anstelle des Sesam tritt Gerste; die Mehlklösse werden mit saurer Milch und ungerösteten Körnern gemischt und in den Sprüchen mehrfach Veränderungen vorgenommen, deren charakteristischste die ist, dass die Manen als *nāṇḍimukha*, »frohgesichtig« bezeichnet werden im Gegensatz zu den *asṛumukha*'s, wie Vater, Grossvater, Urgrossvater bisweilen genannt werden. (Eine genauere Beschreibung des Ābhyudayika finden wir im Prayogarātna p. 43<sup>b</sup>. Vgl. auch COLEBROOKE, As. Res. VII, 270; WILSON, Viṣṇupur. transl. p. 297; SPEIJER, Jātakarma 52; MAX MÖLLER, India p. 239; CALAND, Tottenverehrung 36.) Diese Abhyudayika's bilden die sog. *ṛddhitrāddha*'s; gleicher Art sind die *pūratrāddha*'s, die bei der Stiftung von Brunnen, Teichen ihre Stelle haben (Nār. zu Āśv. 2, 5, 13) und noch verschiedene Abarten, wie Kāmyāśrāddha's, über die man CALAND, Tottenverehr. 39 ff. vergleiche.

2) Ausser diesen gelegentlichen Totenopfern giebt es eine Anzahl solcher, die regelmässig, täglich oder zu gewissen Zeitabschnitten zu veranstalten sind. Zunächst die tägliche Manenverehrung (§ 46) als einer der Mahāyajña's, die als Śrāddha nicht anzusehen ist; dann die *pūrvapa*'s am Neumondstage, die *māsika*'s allmonatlich an den ungeraden Tagen der zweiten Hälfte (Āśv. 2, 5, 10), die *Aṣṭakā*'s und *Anvaṣṭakya*'s, die an bestimmten Tagen des Jahres dargebracht werden. (Die Gesetzbücher behandeln den Gegenstand ebenfalls, worüber CALAND, Tottenverehr. S. 8 ff. zu vergleichen ist; JOLLY § 57). *Pūrvapa-śrāddha*, am Neumondstage nachmittags. Das Ritual ist (Āśv. 4, 7) fast identisch mit dem der Kāmya-ābhyudayika-ekoddiṣṭa-śrāddha's. Als Repräsentanten seiner unmittelbaren Vorfahren (Vater, Grossvater u. s. w.) wählt er Brahmanen in ungerader Zahl, nach Ś. 4, 1, 2 mindestens drei, nach Āśv. 4, 7, 2 je einen, zwei oder drei für jeden der Väter; je mehr, desto grösser sein Verdienst, ausgeschlossen ist aber (im Gegensatz zu Manu 3, 125) die Beschränkung auf einen einzigen. Die Auswahl dieser Männer ist mit grosser Sorgfalt zu treffen; sie müssen die Mantra's kennen, von frommem Wandel, keine Verwandten des Opferers sein u. s. w. (Āśv. 4, 7, 2; Ś. 4, 1, 2; H. 2, 10, 2). Ausser diesen Brahmanen werden nach einigen Texten Vertreter für die Allgötter gewählt. Die Vorschriften in den Sūtras weichen stark von einander ab. Ś. fasst sich sehr kurz. Er lässt in eine ungerade Anzahl von Wassergefässen Sesam streuen und mit den Worten: »dies ist dein« den Brahmanen auf die Hände Wasser giessen. Hierauf werden sie geschmückt und, nach einer Darbringung im Feuer, gespeist. Vor oder nach der Mahlzeit legt er drei Pinḍa's auf einen mit Kuśa bestreuten Platz, dahinter, doch durch irgend etwas geschieden, die für die Gattinnen. Den Rest giebt er den Brahmanen. Im übrigen verläuft das Opfer so wie der Pinḍapitryajña des Śrautarituals. Ausführlicher ist Āśv.'s denselben Gang verfolgende Darstellung. Drei Gefässe aus Metall, Stein, Thon, oder aus demselben Material, werden für die Wasserceremonie verwendet. Die Darreichung des Wassers geschieht mit »dem Zwischenraum zwischen dem Daumen und Zeigefinger der linken Hand« oder mit der rechten, welche von der linken angefasst werden muss (4, 7, 13). Die Überreste des Wassers werden zusammengegossen und dienen zur Benetzung des Gesichtes, wenn der Opferer sich einen Sohn wünscht. (Bemerkenswert ist ein Ausspruch Saunaka's, dass er den ersten Krug bis zum Ende der Feier nicht von der Stelle wegnehmen soll, weil »in ihm verhüllt die Väter weilen« 4, 7, 16). Hierauf werden den Brahmanen Wohlgerüche, Kränze u. s. w. dargereicht (4, 7, 17; Ś. 4, 1, 4). Mit ihrer Erlaubnis, die in bestimmten Formeln erbeten und erteilt wird, opfert er im Feuer und weist

ihnen Speise zu; die Frage am Schluss, ob sie gesättigt sind, und ihre Entlassung geschieht mit fest umschriebenen Worten. G. verweist kurz auf den *Shālīpāka* der Anvaṣṭakya-ceremonie (s. S. 95) als Norm für das am Neumondstage stattfindende Manenklossopfer, das bei ihm (4, 4, 1) zu den *smārta's* gehört (G. p. 665 ff.; M. MÜLLER, *India* 232; WINTERNITZ, *WZKM.* 4, 201), nur wird das Havis im südlichen Feuer zubereitet, für den anāhitaṅni dagegen im Hausfeuer. Es ist nur eine Grube zu machen und mancherlei Einzelheiten, die beim Anvaṣṭakya vorgeschrieben sind, fallen weg. Charakteristisch für G. ist das bei ihm dem *Śrāddha* nachfolgende, davon wie im *Srautaritual* getrennte *anvāhārya*, »Nachtrag«, welches mit dem *pārvaṇa* der anderen Schulen identisch ist (M. MÜLLER l. c.; SBE. 30, 111, vgl. die Bemerkungen CALAND's, *Ahnenkult* p. 16).

3) Von dem *pārvaṇa* scheint das *māsika śrāddha* unterschieden. H. 2, 10, 1 (auch Bhār.) lässt mit den Worten: »am Neumondstage nachmittags das Monatsopfer (für die Manen) oder an den ungleichen Tagen der abnehmenden Hälfte« zwischen beiden die Wahl. Āśv. dagegen schreibt 4, 7, 1 das *pārvaṇa Śrāddha* (am Neumond) und 2, 5, 10 »das Monat für Monat den Manen an ungeraden Tagen« (der zweiten Hälfte) darzubringende Opfer vor, für das die Anvaṣṭakya's vorbildlich sind. Auch G. *Śrāddha* 1, 2, 3 unterscheidet beide, stellt aber das zweite ins Belieben. Die Meinungen haben offenbar geschwankt, wie man auch aus den Gesetzbüchern Gaut. 15, 2 ff.; Āp. 2, 7, 16, 4 ff. ersehen kann (CALAND, *Ahnenkult* 51; WINTERNITZ, *WZKM.* 4, 202). Bei H. (Āp. Bhār.) geht die Darstellung der monatlichen *Śrāddha's* den *Aṣṭakās* voraus (2, 10—13). Vorschriften, welche wir anderwärts bei den *Aṣṭakās* finden, giebt H. daher schon hier. So stehen z. B. dieselben Sprüche, die H. hier bei den Wasserspenden vorschreibt, bei S. unter den bei der mittleren *Aṣṭakā* zu recitirenden (3, 13, 5). Ferner finden wir bei H. an dieser Stelle die Vorschrift, der wir nachher beim Anvaṣṭakya begegnen werden, von der Ausgießung dreier Handvoll Wasser, der Deponirung dreier Klösse und von Collyrium und Gewändern für die Manen. Merkwürdig ist seine, auch beim *Pinḍapitrayajña* (Āśv. Ś. S. 2, 7, 6; CALAND, *Ahnenkult* 9) vorkommende Vorschrift, dass ein Opferer, der in der ersten Hälfte seines Lebens (unter fünfzig) steht, den Saum seines Kleides den Manen hinwirft, in der zweiten jedoch Haare seines Körpers. Hierauf wäscht er das Gesicht, in dem sich das Mus für die *Pinḍa's* befand, sprengt unter Sprüchen an die Manen das Wasser von rechts nach links, stürzt das Gesicht um, kreuzt seine Hände und verehrt die Manen. Darauf geht er an das Ufer eines Gewässers und giesst unter Sprüchen für die Manen drei Hinde Wasser hin.

4) *Aṣṭakās*. Die Feier der *Aṣṭakā* hat ursprünglich mit der Jahreswende in Zusammenhang gestanden (OLDENBERG, *IST.* 15, 145 ff.; JOLLY, *Dharmasūtra* des V. 42; WINTERNITZ, *WZKM.* 4, 205). Sie finden nach dem Vollmond im Monat *Āgrahāyana* statt; wie Āśv. 2, 4, 1 genauer angiebt »an den achten Tagen der vier zweiten Monatshälften des hemanta und śiśira«, demnach in der zweiten Hälfte der Monate *Mārgaśīrṣa*, *Pauṣa*, *Māgha*, *Phālguna*. Die Meinungen über ihre Zahl schwanken indess. G. führt 3, 10, 4 die Meinung Kautsa's an, dass »der Winter vier *Aṣṭakās* hat«, während es nach *Audgāhamāni*, Gautama, *Vārkakhaṇḍin* nur drei gebe. Von unseren Sūtren kennt nur Āśv. die erstgenannte Anzahl, die anderen nur drei oder weniger. G. lässt die drei *Aṣṭakās* am achten Tage der dunklen Hälften, die auf den Vollmond *Āgrahāyana*, *Taiśi* resp. *Māgha* folgen, darbringen, Baudh. (CALAND, *Altind. Ahnenkult* p. 167) in *Taiśa*, *Māgha*, *Phālguna*, oder »man darf alle drei Tage zusammennehmen« und die drei *Aṣṭakās* auf einmal, nämlich am siebenten, achten und neunten Tage der dunklen Hälfte feiern, auch sogar an einem Tage, dem achten, was auch Āśv.

2, 4, 2 erlaubt. Dies letztere ist die Regel bei H., der nur die durch drei Tage gefeierte Ekṣakā kennt, am achten Tag der dunklen Monatshälfte, die dem Vollmond im Monat Māgha folgt. Ebenso Āp. Bhār. (CALAND 166; WEBER, Nakṣatra II, 337. 341). Im einzelnen weichen die Sūtras sehr von einander ab. G. 3, 10, 3 sagt, dass Bedenken herrschen, ob die Gottheit Agni, Manen, Prajāpati, die Rtu's oder die Allgötter seien. Aber sein erstes Sūtra erklärt, dass »die A. die Nacht zur Gottheit habe«, so dass verschiedene Redaktionen vorliegen. Āśv. 2, 4, 12 sagt, dass nach einigen die Allgötter, nach anderen Agni, Sūrya, Prajāpati, Rātri, Nakṣatra's, Rtu's, Pitṛ's oder »paśu« die Gottheiten der Aṣṭakā seien. P. 3, 3, 2 führt Indra, Allgötter, Prajāpati, die Manen an. Auch über die Art der Darbringungen herrscht Meinungsverschiedenheit. Kautsa bei G. schreibt für alle Fleisch vor; so auch Āśv. 2, 4, 4. 5. 7, der tags zuvor den Vätern »Mus«, Reis mit Sesam, Milchspeise oder Kuchen von vier Sarūvamassen darbringen und die Aṣṭakā mit Tieropfer und Sthālīpaka begehen lässt, und Baudh. (CALAND). Andere dagegen schreiben für die erste Aṣṭakā nur Kuchen (daher »Kuchenaṣṭakā«) vor, für die zweite eine Kuh, für die dritte Gemüse (G. 3, 10, 9. 18; 4, 4, 17; P. 3, 3, 3. 8); S. 3, 12, 2; 13, 1; 14, 1 in umgekehrter Folge; doch stimmt zu P.'s Vorschrift seine 3, 3, 10 gegebene Anordnung nicht, dass beim Anvaṣṭakya aller Aṣṭakā von der linken Seite und Hälfte des Tieres geopfert werden soll, weil sie bei allen Aṣṭakā ein Fleischopfer voraussetzt. Das Kauṣika spricht 19, 28 »von der Netzhaut der Aṣṭakākuh«, und nennt 138, 2 als havis für die Aṣṭakā: dhūnāḥ, karambhāḥ u. s. w. und ev. paśu. Ein merkwürdiger Brauch am Vorabend der letzten Aṣṭakā wird von Mānava vorgeschrieben (WZKM. 4, 211); danach tötet und zerteilt der Opferer auf einem Kreuzwege eine Kuh und verteilt das Fleisch an alle etwaigen Passanten. An die Aṣṭakā schliesst sich das *Anvaṣṭakya* genannte Manenopfer, dessen Ritus CALAND (Ahnenkult S. 115) für den ursprünglichen hält, an. Āśv. 2, 5, 1; P. 3, 3, 10 lassen es allen drei, S. 3, 13, 7; G. 4, 2, 2 nur der mittleren Aṣṭakā folgen. Während S. sie nur pindapityajñavat darbringt, geben andere ausführlichere und bemerkenswerte Vorschriften. Die Feier findet in einem umschlossenen Raume statt. Nach Āśv. 2, 5, 1 wird auf einem nach S. geneigten Platz Holz ans Feuer gelegt, das Feuer rings umhängt und im N. der Umhängung macht man eine Thür. Dreimal, ohne sie zu schütteln, breitet er die Opferstreu mit den Wurzeln von rechts nach links und setzt die Opferspeisen nieder: Mus (odana), Reis mit Sesam (kṛsara), Milchreis (pāyasa), Rührtrank mit saurer Milch (dadhimantha) und Rührtrank mit Honig (madhūmantha). Nach dem Opfer an Soma pitṛmat und Agni kavyavāhana (S. S. 2, 6, 10), (dem agnaukarāṇa) spendet er mit Ausnahme des Honigtranks den Vätern und den Müttern (Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter), für die noch besonders surā und ācāma (Schaum von gekochtem Reis) vorgeschrieben sind. P. 3, 3, 11 folgt Salben und Kränze hinzu und erlaubt auch für Lehrer und Schüler, die ohne Nachkommenschaft geblieben sind, Spenden zu bringen. Āśv. erwähnt, dass einige in zwei oder sechs Gruben und zwar in die östlichen für die Väter (in die westlichen demnach für die Mütter) opfern. Dies ist der Fall bei P., am ausführlichsten bei G. 4, 2, 16ff.: Auf der südlichen Seite des umhüllten Raumes macht er von O. nach W. Gruben, je eine Spanne lang, vier Finger breit und tief. Vor der östlichen Grube stellt er eine Feuerstätte her und bringt dahin, hinter den Gruben herum, das Feuer. Nach Spenden an Soma pitṛmat und Agni kavyavāhana ist die Handlung links behängt und mit verhaltener Stimme zu vollziehen. Aus dem Ceremoniell sei hervorgehoben, dass man mit der Linken ein Grasbüschel ergreift und eine nach S. laufende Linie zieht mit den Worten: »fortgeschlagen sind die Asuras«; ebenfalls mit

der Linken fasst man einen Feuerbrand und legt ihn südlich von den Gruben nieder. Die Manen werden herbeigerufen, Wassergefässe in die Gruben niedergesetzt und der Reihe nach auf die über die Gruben gebreite Darbhastreu links herum zum »Waschen für die Väter« ausgegossen; ferner wird dorthin je ein Drittel der Speise unter namentlicher Anrufung des Vaters, resp. Gross- und Urgrossvaters gethan oder, wenn er deren Namen nicht kennt, unter Anrufung der Manen auf der Erde, im Luftraum und Himmel. Dann wendet er sich ab, hält den Atem an und, bevor er aufatmet, wendet er sich zurück und flüstert: »es erfreuten sich die Manen u. s. w.« Hierauf wird, wieder unter Anrufungen, der Reihe nach auf die Pinḍa's Salbe, Sesamöl, u. s. w. hingelegt und mit genau vorgeschriebener Stellung der Hände die »Abbitte« vollzogen. Unter Sprüchen blickt er sodann auf sein Haus, dann auf die Pinḍa's und legt der Reihe nach auf die Pinḍa's in den Gruben einen Faden als »Gewand« für jeden der Manen. Das mittlere Pinḍa geniesst die Gattin, wenn sie Söhne wünscht, oder auch derjenige von den anwesenden Brahmanen, der die Überreste empfängt. Die anderen wirft er ins Wasser oder ins Feuer oder speist damit einen Brahmanen oder giebt sie einer Kuh. Der Feuerbrand wird mit Wasser ausgelöscht.

Ausser jenen drei, resp. nach Äśv. vier Aṣṭakās kennt das Ritual noch eine vierte resp. fünfte, die *madhyāvarṣa* fällt und das Ritual des Anvaṣṭakya oder auch des monatlichen Manenopfers hat (P. 3, 3, 13; S. 3, 13, 1; H. 2, 13, 3). Sie wird nach Äśv. 2, 5, 9 in der abnehmenden Hälfte des Monats Prauṣṭhapada gefeiert. Die Lesart Äśv.'s, welche die Mss. zeigen, *māghyāvarṣa* ist wohl kaum in *madhyāvarṣa* zu verändern. Nach H. ist bei dieser Aṣṭakā Fleisch zu opfern und nur, wenn es keins giebt, Gemilse; anders P. 3, 3, 13, der sie eine Śākāṣṭakā nennt.

Die Darbringung der Aṣṭakās ist obligatorisch (Äśv. 2, 4, 11; G. 4, 1, 22; Ś. 3, 14, 6); doch sind für den unermöglichten verschiedene Erleichterungen vorgesehen. Äśv. 2, 4, 2 sagt, dass man nur an einem der vier vorgeschriebenen Tage (nur im Monat Māgha) eine Aṣṭakā darzubringen brauche und giebt 2, 4, 8—10 Vorschriften, die den Ärmern betreffen und auch bei G. und S. annähernd gleich wiederkehren. Nach G. 4, 1, 18 ff. kann er anstatt mit einer Kuh, wenn er unbemittelt ist, auch mit einem Stück Kleinvieh oder einer Topfspeise opfern oder einer Kuh Futter vorwerfen oder auch im Walde Gestrüpp anbrennen und sagen: »das ist meine Aṣṭakā«. Wie es scheint, gelten diese Erleichterungen nicht nur für die eine, sondern für alle Aṣṭakās. Einen wertvollen Versuch, in dem Śrāddharitual alte und junge Bestandteile zu scheiden, hat CALAND (Ahnenkult 150 ff.) gemacht. Das Śrautaritual kennt zwei Arten regelmässiger Manenopfer, den Pinḍapitryajña am Nachmittag, der dem Neumondsopfer vorangeht und den mit dem Śākamedha, dem dritten der Cāturmāsya's verbundenen Pitryajña (WEBER, ISt. 10, 341) und ausserdem ein Surāopfer bei der Sautrāmanī.

Litt.: BLOOMFIELD, Women as mourners in the AV. AJPh. XI, 18 (Sep.). — W. CALAND, Über Totenverehrung bei einigen der Indogerm. Völker. 4. Amsterdam 1888. — W. CALAND, Altind. Ahnenkult. Leiden 1893 (Rec. von FISCHER, GGA. December 1894; KNAUER, Anz. f. Indog. Sprach- u. Altertumskunde VI, 21 ff.). — COLEBROOKE, life and ess. 2, 195. — DOKNER, Pinḍapitryajña, Berlin 1870. — JOLLY, das Dharmasūtra des Viṣṇu und das Kāthaka GŚ. — LANMAN, Mortuary Urns Proc. AOS. 1891, XCVIII. — LEIST, Altar. jus gentium, Jena 1889, 188 ff. — RAJ. LALA MITRA, Funeral cerem. of the anc. Hindus JASB. 39, 241 ff.; Taitt. Ār. Introd. p. 33 ff. (giebt p. 33, Anm. eine ausführliche Übersicht über die Prayoga's und Paddh. über diesen Gegenstand, p. 57 Besprechung einiger RV.-Verse. — M. MÜLLER, Über Totenbestattung und Opfergebräuche im Veda, ZDMG. IX, 1855; India, what can it teach us p. 240 u. 374 (Auszüge aus dem Nirṇayasindhu). On funeral ceremonies (in Anthropol. Rel.) p. 235 ff. — OLDENBERG, Rel. des Veda,

S. 524 ff. — REGAUD, le śraddha véd. Revue hist. rel. 23, 61 ff. — ROTH, die Totenbestattung im ind. Altertum ZDMG. 8, 467 ff. — STENZLER, Rede über die Sitte (Anhang zu Aiv. GS.) — WEBER, Nakṣatra's 2, 337, 341; Vedische Beiträge 1895 (18. Buch des AV.). — WINTERNITZ, notes on Śraddhas and ancestral worship WZKM. 4, 199. — RAJKUMAR SARVADHIKARI, Tagore Law Lectures 1880. — MONIER WILLIAMS, IA. 5, 26. 81. 200. — WILSON, Ess. 2, 270 ff. — ZIMMER, Altind. Leben 400ff. — FORBES, Ras Mala 2, 356ff. — Weitere Litt. JOLLY § 57 ff.

### III. ABRISS DES INHALTS DER ŚRAUTASŪTREN.

§ 58. Zur Charakteristik der Śrautaopfer. — Die in den Śrautas vorgeschriebenen Opfer, von Kāt. 1, 2, 2 als *dravyaṃ devatā tyāgaḥ* definiert, unterscheiden sich von denen des Gṛhyarituals durch die Dreizahl der Feuer und die Anwesenheit einer nach dem Charakter des Opfers sich richtenden Zahl von Priestern, ausschliesslich Brāhmaṇas, denen die Ausführung obliegt. Die Thätigkeit des Yajamāna beschränkt sich im Wesentlichen auf das Vollziehen des Tyāga (die formelle Opferung), das Verteilen der Dakṣiṇā's, die Heranzugung der auf seine Person bezüglichen Mantras und die Saṃskāra's (Schlafen auf dem Erdboden u. s. w.); nur gelegentlich kommen andere Bestimmungen vor (cf. Kāt. 1, 7, 20 ff. und Komm.). Alles andere steht den Priestern zu. Bei dem Agnihotra wird nur der Adhvaryu erfordert, zum Agnyādheya wie zum Neu- und Vollmondsopfer gehören vier: Adhvaryu, Agnidhra, Hotṛ, Brahman<sup>1</sup>. Beim Cāturmāsyaopfer kommt als fünfter der Pratiprasthātṛ, beim Paśubandha, abgesehen vom Samitṛ, als sechster der Maitrāvaruṇa hinzu. 16 Priester sind zum Somaopfer nötig, nämlich der Hotṛ mit Maitrāvaruṇa, Acchāvāka, Grāvastut, Adhvaryu mit Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ; Udgātṛ mit Prastotṛ, Pratihartṛ, Subrahmanya; Brahman mit Brāhmaṇacchamsin, Potṛ, Agnidhra<sup>2</sup>, wozu als 17. bei den Kauṣītakins noch der als Oberaufseher fungierende Sadasya tritt. Praktisch stellt sich aber die Einteilung insofern etwas anders, als die drei Gehilfen des Brahman und von den Adhvaryus einer, der Neṣṭṛ, dem Hotṛ zur Seite stehen<sup>3</sup>.

Abgesehen von den manuellen Handlungen und Verrichtungen, die im Wesentlichen, wenn auch nicht ausschliesslich den Adhvaryu's obliegen, haben diese Priester die Pflicht, die vorgeschriebenen Mantrarecitationen auszuführen. Unter dem Namen »mantra« begreift Kāt. 1, 3, 1 die sich in vier Gruppen scheidenden Texte, die *ṛc*, *yajus*<sup>4</sup>, *sāman* und *nigada*'s. Die Verse und Lieder des RV. gebühren dem Hotṛ und seinen Assistenten, die Sprüche des Yajus vornehmlich den Adhvaryu's, die Gesänge den Udgātṛ's<sup>5</sup>. Unter Nigada's versteht man eine Art von Yajus, Praiśa's, die den Zweck haben andere anzurufen, aufzufordern und von den eigentlichen Yajus sich dadurch unterscheiden, dass sie ihrem Zweck entsprechend laut gegeben werden, während die Sprüche des Yajurveda nur zu murmeln sind<sup>6</sup>. Die Sūtren befassen sich eingehend mit dem Verhältnis von Mantra und Handlung<sup>7</sup>, mit der Aufeinanderfolge und Collision von Ceremonien<sup>8</sup> und treffen auch Vorsorge für den Fall, dass bei der Fülle der zu merkenden Sprüche, Verse u. s. w. das Gedächtnis versagt<sup>9</sup>. Als Aufseher des Ganzen fungiert der Brahman, der aller drei Veden kundig sein und das ganze Opfer nachdenken soll<sup>10</sup>. Die Priester erhalten als Lohn die Dakṣiṇā's<sup>11</sup>, die nach Art und Wert sehr verschieden sind, und, wie verschiedene Beispiele zeigen, auch den Charakter des Opfers zum Ausdruck bringen. Manche Gaben sind verboten (Ist. 10, 58. 384). Sie nehmen die Geschenke in Empfang mit Sprüchen, die die Gottheiten als Empfänger bezeichnen (Rudra für eine Kuh, Soma für ein Gewand u. s. w. Ap. 14, 11, 1 ff.). Vor Beginn des Opfers sind die Priester zu wählen<sup>12</sup>; wie nicht jeder Brahmane dazu geeignet ist, sondern gewisse geistige und auch körper-

liche Eigenschaften besitzen muss<sup>12</sup>, so ist auch nicht jeder als Yajamāna von ihnen zuzulassen. Selbstverständlich muss dieser den drei oberen Kasten angehören; nur wenige Ausnahmen davon sind gestattet<sup>13</sup>. Aber auch den Yajamāna der oberen Kasten muss der Priester prüfen, verschiedene Fragen an ihn richten, u. a. feststellen, ob etwa das Opfer von andern Priestern schon zum Teil vollzogen, aber in Uneinigkeit verlassen worden sei. Die Frucht des Opfers, sein *aphāta* kommt dem Opferer zugute, aber die absichtlichen oder unabsichtlichen Fehler der Priester, die es in der Hand haben ihn zu schädigen oder zu verderben, fallen ihm ebenfalls zur Last<sup>14</sup>. Beispiele aus der Vorzeit, welche die Übel falschen Opfers schildern, werden erwähnt und mannigfache Unterschiede im Ritual teils empfohlen teils mit grösserer oder geringerer Emphase abgelehnt. Eine das ganze Ritual durchziehende, durchweg anerkannte Unterscheidung zwischen den einzelnen Priestergeschlechtern abgesehen von der Haartracht, besteht, in dem *pañcārādāna* resp. *caturārādāna*, dem Nehmen von vier resp. fünf Abschnitten von der Opfergabe und in der dadurch verursachten Einteilung in *pañcavattins*, (*janadagni's*, *bhrgu's* und einige andere), und *caturavattins*<sup>15</sup>. Wichtiger ist die auf einen alten Cultgegensatz zwischen Vasiṣṭha, Śaunaka u. a. zurückzuführende Anwendung von Nārāyaṇa resp. Tānūmapātversen bei der zweiten der 5—12, bei jedem Opfer wiederkehrenden *Prayāja's*<sup>16</sup>. Die Opfer zerfallen in *Prakṛti's* und *Vikṛti's*, Grundformen und Ableitungen von dieser Grundform. Jene gelten als Paradigma, nach dessen Muster andere Opfer zu vollziehen sind. So bildet das Neu- und Vollmondsopfer die *Prakṛti* aller anderen *īṣṭi's* und der *Paśubandha's*<sup>17</sup>, speciell des *Agniśomiya Paśu*, der selbst wieder Vorbild für den *Savaniya* ist, dieser für die *Ākudasiṇas* u. s. w. Der *Agniśomna* ist die Grundform für den *Dvādasāha* und die *Ekāha's*, der *Dvādasāha* für die *Ahina's* (zwei- bis zwölfzügigen Opfer) und die *Sattra's* oder mehr als zwölfzügigen Opfer. Diese Unterscheidung ist aber nur ungefähr; denn keine der nachfolgenden *Prakṛti's* ist ganz unabhängig von der vorausgehenden, sondern setzt dieselbe voraus<sup>18</sup>. Jedes Opfer besteht aus Haupt- und Nebengliedern: *pradhāna's*, die ihm seine Individualität geben und von Opfer zu Opfer sich ändern und *aṅga's*, Hilfsakte, die Opfer für Opfer wiederkehren und in der Hauptsache unverändert sind. So bilden beim Vollmondsopfer der *Puroḥṣā aṣṭakapāla* für Agni, der *P. ekādasakapāla* für Agni-Soma und zwischen beiden der *Upmāṣṭuyāga* für Viṣṇu oder Agni-Soma u. s. w. das *pradhāna*; alles andere dagegen, wie *prayāja's* und *anuyāja's*, sind *aṅga's*, Hülfs-handlungen, welche an sich keine Bedeutung haben, sondern nur auf die Haupthandlung hinzielen<sup>19</sup>. Sie bilden das *tantra*, das bei Gleichheit von Ort und Zeit für mehrere *Pradhāna's* zugleich dienen kann<sup>20</sup>. Bei *Vikṛti's* bleibt das *tantra* im Wesentlichen unverändert; nur Einzelheiten schwanken, z. B. werden anstatt der bei *īṣṭi's* und *Paśubandha's* normalen Zahl von 17 Sämikheniversen bisweilen nur 15 vorgeschrieben. Die *Pradhāna's* hingegen werden durch ganz andere ersetzt; anstelle der genannten Gottheiten des Vollmondsopfers tritt z. B. bei der *Āgrayana-īṣṭi* ein *Puroḥṣā* aus Reis resp. Gerste für *Indrāgni*, ein *Caru* für die *Viśvedevāh*, ein *ekakapāla* für *Dyāvāprthivi*. Dementsprechend müssen auch in Formeln oder, wo sonst die Götter des Opfers erwähnt werden (wie beim *Nirvāpāna* des *Havis* und dem *Sūktavāka*), deren Namen geändert werden; selbstverständlich variiren auch die *Havisgaben*. Von deren Beschaffenheit hängt wieder zum Teil ab die Herstellung der erforderlichen Geräte, wie das Holen und Behalten der beim Tieropfer notwendigen Opferposten, die Wahl der mannigfachen Geräte und Gefässe, die bei Beginn des Opfers aufgestellt werden<sup>21</sup>. Jene *Pradhāna's* bilden, wie im *Gṛhyasūtra* (oben S. 72), den *Āvāpa*, der seine Stelle zwischen den beiden *Ājyabhāga* und der



Spende für Agni Svistakṛt hat<sup>22</sup>. Die vielen allgemeinen Vorschriften über Opferbrauch finden sich in den Paribhāṣā's (bes. Āp. und Kāt. Buch 1) zusammengestellt und orientiren ausreichend über die Technik des Opfers. Hervorgehoben mögen hier die beiden Hauptgattungen von Spenden werden, die *yajati's* und die *juhoti's*, die Kāt. 1, 2, 6, 7 (abweichend von Āp. Paribh. 86, 95) vorschreibt. Alle Homa's geschehen, sofern nicht ausdrücklich anders gesagt wird, am Ahavaniyafener. Die *yajati's* werden vom Adhvaryu stehend nach vorhergehender Puroṇuvākya und Vājya und die Vājya beschliessendem Vauṣajruſ dargebracht (Kāt. 1, 2, 6)<sup>23</sup>. Der vom Hotr herzusagenden Puroṇuvākya, die den Zweck hat, die Gottheit zu rufen, während die Vājya sich auf die Darbringung bezieht (Kāt. 1, 8, 9 Komm.; Sat. Br. 1, 7, 2, 17; Ś. 1, 17, 13 ff.) geht der Befehl, sie herzusagen, voraus, der vom Adhvaryu oder Maitravaruna zu erteilen ist. Im letzteren Falle gibt erst der Adhvaryu dem Maitravaruna den Sampraiṣa *agnave praṣya*, *somaya praṣya*, und der My. erteilt dem Hotr den Praiṣa *agnave 'nubrahm'* (Kāt. 1, 9, 13, 14). Vor der Vājya sagt der Adhvaryu zum Agnidhra (*agnidhrati oṣu brahṣya*, dieser erwidert (*pratyedbravati astu brauṣat*<sup>24</sup>). Der Adhvaryu fordert sodann den Hotr mit *Agnim* (Soma u. s. w.) *raja* zur Recitation auf; und dieser beginnt mit der Agurformel *yeṣ yajamahe* die Vājya<sup>25</sup>. Sitzend dagegen, mit Beugen des rechten Knies und nur vom Svāhira (nicht von Anuvākya, Vājya, Vauṣat) begleitet, werden die *juhoti*-spenden dargebracht (daher *upajihomi's*)<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Kat. Paddh. S. 355. J. MÜN, on the rel. of the priests to the other classes of Ind. soc. OST 12. WEBER, ISL. 10, 327. Allgemein über die Priester handelt WEBER, ISL. 10, 141 ff. in seinen »Colleganea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmanya und Sūtras, die mit LEWIS, RV. 3 als Einleitung in das Studium des Rituals dienen können. — Vajnesvarasāman in Aryasiddhānta, p. 61, der beim Agnyadhyaṣṭa anstelle des Agnidhra den Udgātṛ nennt. — Über die Bedeutung des Brāhman u. a. Priester EGGELING, SBE. 12, XXI. — WEBER, l. c. S. 144. wo weit. 101. VAJNESVARASAMAN p. 61. Āp. X, 1, 9. At. 4, 1, 4 ff. — WEBER, ISL. 9, 375. — 4 Āp. 4, 10, 7. Āp. Paribh. 17; BARTH, les rel. de l'Inde 31. — Kat. 1, 3, 1; 3, 10. Āp. Paribh. 9. Eine Übersicht der den Hotr's zugehörenden Nigādas Śr. S. 1, p. 641. Index. — 2 B. Kat. 1, 3, 4 ff. Āp. Paribh. 45 ff. — 7 Kat. 1, 5, 5 ff. — 8 WEBER, ISL. 5, 408. 9; 10, 155. — 9 Āp. Paribh. 19, 2. oben Anm. 1. — 10 WEBER, ISL. 10, 50 ff. MÜN, OST 1; KLEMM, Saṁvatsara. 86; LEWIS, RV. 3, 273. — 11 Die Form der Wahl zeigt Kat. Paddh. S. 355. — 12 WEBER, l. c. 145 ff. — 13 M. MÜLLER, ZDMG. IX, XLII; SBL. 30, 316; WEBER, l. c. 13. 147. — 14 WEBER, l. c. — 15 Kat. 1, 9, 3 u. 2. EGGELING, SBE. 12, 192 (u. o. S. 72 § 43). — 16 MĪLASHI, 403 ff. Hotr's At. Br. 2, 81; WEBER, ISL. 10, 89 ff. SCHWAB, Tieropfer S. 90. Anm. — 17 2 B. S. 1, 16, 1, 2; 6, 1, 1. Āp. Paribh. 114 ff. — 18 A. BARTH, Revue critique vol. XI (1872) p. 407. — 19 S. 1, 16, 4 Komm.; Āp. Paribh. 70 ff. — 20 Kat. 1, 7, 1, 2. S. 1, 16, 5. u. — 21 NYOpfer S. 20. SCHWAB S. 1 ff. Von M. MÜLLER auf Grund von Kat. 1, 3, 31 ff. ZDMG. 9, VII, XXXVI, LXXXVIII näher beschrieben. — 22 S. 1, 16, 3. und Komm.; NYOpfer S. 107 ff. SCHWAB, S. XVI. 111 ff. — 23 WEBER, ISL. 2, 305; 9, 256. EGGELING, SBE. 12, 88. 135. — 24 Die Worte brauṣat, vauṣat und die selten vorkommenden vaj, vat, vet sucht W. Foy ZDMG. 50, 139 zu erklären. — 25 At. 1, 5, 4, 5. Beispiele in meinem Neu- und Vollmondsopfer. Die Erklärung vieler rituel. Termini bei EGGELING, SBE. 12, 26 (Index) 41. — 26 Kat. 1, 2, 7; 8, 38; 3, 7, 5, 6. — WEBER, ISL. 9, 334.

Complicirter sind die Verhältnisse beim Somaopfer. Sie werden charakterisirt durch die Recitationen der Hotr's und die Gesänge der Udgātṛ's oder Sānger. *Gṛaha* (Becher), *śastra* (Preislied), *stotra* (Lobgesang) sind engverbunden (Sat. Br. 8, 1, 3, 4). Der Agnistoma enthält 12 solcher Śastra's und diesen entsprechend 12 Stotra's der Sāmasānger<sup>1</sup>. Von den 5 Śastra's der Morgenpressung fallen zwei (*ājya* und *pra-ṇa*) auf den Hotr, drei *ājya's* auf Maitravaruna, Brāhmaṇacchan sin, resp. Acchāvāka. Diesen entsprechen von Seiten der Udgātṛ's das *bahīṣṭavamānastotra* und vier *dhurya* genannte

Ājyastotra's. Die Mittagpressung enthält zwei Śastra's des Hotr (*marutvāṇīya*, *niṣkavalīya*) und drei der Hotraka's; demgemäss fünf Stotra's, erstens das *mādhyandina-parāmanastotra*<sup>4</sup> und vier andere, die *pr̥sthā-stotra's* (SV. I, 49). Das Abendsavana<sup>1</sup> schliesslich enthält nur zwei Śastra's (*raśi-ādeva-* und *āgni-māruta*), die der Hotr sagt und zwei Stotra's, das *ār̥bhavapavāmana* und *agnistomasāman* (*yajñāvajñīya*); beim Agnistoma im Ganzen 190 Verse<sup>4</sup>.

Die *stotra's* beruhen auf Gesang, die *śastra's* sind Recitationen: *apragīṭamantrasādhyā stutiḥ śastram*, *pragīṭamantrasādhyā stutiḥ stotram*<sup>5</sup>. Die Melodien dieser Gesänge heissen *sāman* (*gāna*, *gīti*; *gūṇa* *sāmākhya*)<sup>6</sup>. Wir wissen nicht, ob etwa mit ihnen früher andere mehr volkstümliche Texte verbunden waren; gegenwärtig liegen ihnen Verse des RV. zugrunde<sup>8</sup> und zuweilen erstreckt sich die Bezeichnung *sāman* auch auf diese Texte mit<sup>7</sup>. Derselbe Vers kann nur nach einer (*ekasāmin*) oder nach verschiedenen Melodien (*bahusāmin*)<sup>10</sup> gesungen werden, andererseits dieselbe Melodie zu verschiedenen Versen<sup>11</sup>. Daher ergibt sich oft die Notwendigkeit, die R̥cas den Sāmans entsprechend einzurichten, zu erweitern, zu modifizieren, und die Herstellung dieser *stambhika*-form hat zur Entwicklung einer technischen Litteratur geführt, die, wie das Pūṣpa- oder Phullasūtra, dem Zweck der Ummodelung der R̥cas dienen<sup>12</sup>. Entweder genügen dazu Modifikationen der Silben der Verse selbst (*girā* zu *irā*, *īyirā*)<sup>13</sup> sog. *akṣara-* oder *varṇastobha's*<sup>14</sup> oder man schiebt ganze Silben oder Sätze ein, *pada-* oder *vākyaastobha's*, von denen Sāy. I. c. 15 resp. 9 unterscheidet. An sich sinnlos, haben sie nur den Zweck, den Tönen als Stütze zu dienen<sup>15</sup>.

Die Singweisen sind sehr zahlreich (*sāmavede sahasraṃ gītyupāyāḥ*)<sup>16</sup> und haben verschiedene Namen<sup>17</sup>, von denen die zwei bekanntesten und wichtigsten Byhat und Rathamtara schon im RV. vorkommen<sup>18</sup>. Dieses Benennen einzelner Melodien erinnert an die Meistersänger des deutschen Mittelalters mit ihren Weisen und Tönen, ihrem »endlosen Töne-Geleis« und den *leges tabulae*. Einige ihrer Namen sind, wie BURNELL sagt, "most comical as applied to sacred chants". Sie werden gesungen *kr̥ṣṇadibhiḥ saptabhiḥ svaraiḥ* samt deren Modifikationen<sup>19</sup> und bilden unsere älteste, noch wenig benutzte und geläuterte Quelle für indische Musik<sup>20</sup>, von der BURNELL im Ars. Br. ein in Choralnoten umgeschriebenes Beispiel gegeben hat. Der Gesang wird begleitet von Bewegungen der Finger<sup>21</sup>, wozu Chrysander eine Parallele (I. c. 30) in der mittelalterlichen Solmisierung findet, und von Anordnungen von Stäbchen, die zur Zählung der complicirteren Formen der Gesänge, der Stomaverse, dienen<sup>22</sup>.

Jedes Sāman zerfällt in 4, 5 oder 7 Teile oder Absätze, in der Regel in 4 oder 5, den *prastāva* (a), eingeleitet durch *hum*, gesungen vom Prastotr, den *udgītha* (b), eingeleitet durch *om*, gesungen vom Udgātr, den *pratihāra* (c), eingeleitet durch *hum*, vom Pratihātr und das *nidhana* (d), das gemeinschaftlich von allen gesungene Finale. Wird der Hīṃkāra besonders gezählt oder der Pratihāra zerlegt in den Pratihāra und das vom Udgātr zu singende *upadrava*, so entstehen 5 Teile<sup>23</sup>. Das Pañcavidha-, Prastāva- u. a. Sūtra's haben mit dieser Einteilung sich befasst<sup>24</sup>. Die Wahl der Nidhana's wird auch abhängig gemacht von besonderen Wünschen des Opferers<sup>25</sup>. Zu den genannten Sāmasängern kommen noch die Upagātr's, 4—6 Sänger untergeordneten Ranges, die den Gesang mit *ho* in tiefster Lage begleiten, hinzu<sup>26</sup>. Der Vers, zu dem die Melodie gesungen wird (*ṛci sāma gīyate*, *ṛcy adhyādham sāma g.*), heisst ihre *yonī*, ihr *āśraya*<sup>27</sup>. Die Brāhmaṇa's beschäftigen sich oft mit diesem Verhältnis; Śat. Br. 8, 1, 3, 5 heisst das Sāman »*ṛcaḥ patiḥ*«; 4, 6, 7, 11 *ṛṣā sāma yajām ṛcam-adhyeti* u. s. w. SVidh. Br. 1, 1, 10 ist die R̥c mit den »Knochen«, der Ton mit dem »Fleisch«, die Stobha's mit

»Haaren« verglichen<sup>11</sup>. Warum die Sāmāsinger sich geringer Wertschätzung erfreuten, ist nicht klar. Wie die Gesetzbücher ihre Abneigung wiederholt zum Ausdruck bringen, so wird Kathāsarit. 1, 6, 51 ff. ein Chandoga als dummer Kerl gefoppt. BURNELL hat die Abneigung der Anhänger des RV. und Yajus gegen sie mit der niederen Stellung, die »members of choirs and orchestras« auch heutzutage einnehmen, zu erklären versucht<sup>12</sup>; auf eine andere Möglichkeit habe ich hingewiesen<sup>13</sup>.

Gehören zu einer Melodie mehrere Verse, so heisst dies ein *stotra*, das gewöhnlich aus einem Trca oder einer Pragāthastrophe besteht<sup>14</sup>. Diese Stotra's bilden die Grundlage der *stoma's* (»forms of chanting stotras«)<sup>15</sup>, die meist in verschiedenartiger Wiederholung jener Stotra's bestehen. Die Mehrzahl der Stoma's hat verschiedene Abarten (*tristuti*). Das Agnistomaopfer beginnt mit dem *trivṛt* oder *bahispavamānastoma*, der während der Läuterung des Soma-trankes ausserhalb der für das Opfer hergerichteten Laube ge-ungen wird und die neun Verse SV. 2, 1—9 zur Grundlage hat. Es gibt drei Arten (*Viṣṭuti*) des trivṛt, die *udṛati*, *parivartinī* und *kulayinī*. Die erste setzt sich aus drei *Paryāya's*, Gängen oder Sätzen zusammen und mit dem ersten Verse des ersten, mit dem zweiten des zweiten und mit dem dritten Verse des dritten P. wird der Hinkāra verbunden (thum a d g, b hum e h, c f hum i). Die *parivartinī viṣṭuti* befolgt die Versordnung abc, def, ghi; die *kulayinī* abc, efd, igh<sup>16</sup>. Im Unterschied von diesem trivṛtstoma hat der *pāñcadatustoma*<sup>17</sup> eine Grundlage von nur drei Versen, die aus einer Pragāthastrophe hergestellt werden. Es gibt auch für ihn mehrere *Viṣṭuti's*, z. B. die *pañcapañcini*, die aus folgender Anordnung der Verse besteht 1) *Paryāya*: aaa + b + c. 2) *Paryāya* a + bbb + c. 3) P. a + b + ccc. Der Hinkāra tritt vor 3a, 3b, 3c ein. Eine andere *Viṣṭuti* desselben Stoma hat die *Paryāya's* aaa + b + c, a + b + c, a + bbb + ccc<sup>18</sup>. Die einzelnen Glieder der *Paryāya's* wie 3a, a heissen die *viśṭavā's*<sup>19</sup>. In ähnlicher Weise wird Mittags der *saptadāsa*- und abends der *ekavṛtastoma* hergestellt. Alle vier zusammen sind die »Lichter« des Agnistoma, der darum auch *svetiṣṭama* genannt wird<sup>20</sup>. Ausser diesen Stoma's kennt das Ritual andere, von denen die wichtigsten sind die *triparātrayaśrīmṣan* und die drei den Namen *chandema* führenden *calur-ṛipka* (24 = Gāyatrī), *caluścatvāriṇṣa* (44 = Tristubh), *aṣṭācatvāriṇṣa* (144 = Jagati)<sup>21</sup>. Bei anderen Somaopfern als dem Agnistoma verbinden sich bisweilen zwei Sāmātrca's in der Weise, dass das eine das andere wie eine Yoni den Garbha umgibt, indem es sowohl vor- als hinterdrein gesungen wird<sup>22</sup>. Gewöhnlich werden dazu Bṛhat und Rathantara verwendet (so dass man also erst das Bṛhat resp. Rath. singt, dann das zweite Sāman und hinterdrein wieder das Bṛhat resp. Rath.); ausser diesen beiden die Vairūpa-, Vairāja-, Śākvara-, Raviatamelodien, die mit jenen zusammen die *prsthastotra's* heissen. Die sechs Tage grösserer Opfer, in denen jene 6 Prsthā's der Reihe nach als Prsthastotras des Hotṛ verwendet werden, heissen darum *prsthyaśaṭaha*<sup>23</sup>.

Zu allen Stotras haben die Udgātṛ's mit den Worten *brahman stuyāmah prastātar*<sup>24</sup> die Erlaubnis des Brahman und Maitravaruṇa einzuholen, die sie ihnen mit einem in *om stuta* ausgehenden Spruch gewähren. Brahman soll ein Vasiṣṭha sein (Āp. 14, 9, 7) oder wer sonst die »Stomabhāgasprüche« kennt<sup>25</sup>. Der Brahman wählt der Reihe nach immer einen von diesen 31 Stomabhāga's zur Antwort (12 beim Agnistoma, 15 beim Uktiya, 16 beim Śoḍaśin). Auf den Gesang der Udgātṛ's folgt (bei den Pavamāna's nicht unmittelbar) das Sastra des Hotṛ, resp. der Hotṛaka's. Nach dem letzten Pratihāra erteilt ihnen der Stotrakārin mit dem Wort »*etā*« (»das ist die letzte Reile«) hierzu den Befehl<sup>26</sup>. Der Hotṛ richtet an den Adhvaryu den *āhavaḥ somasāro*! (mittags: *adhvaryo somasāro*!, abends: *a. soṣomasāro*)<sup>27</sup>, worauf

der Adhvaryu erwirkt (*pratigṛāte, pratigara*) *oṣṭhā modaira* oder *soṃsā modaira*<sup>47</sup>. Beim ersten Sastra des Prātahsavana geht diesem Zwiegespräch die sog. *akṣarapañkti* (*sumatpadavagde*) voran und ein Japa, dass Mātariśvan unverletzt die Pāda's, und die Kavis unverletzt die Uktha's machen möchten. Dem Zwiegespräch folgt ein *tūṣṇīnjapa* mit 3 oder 6 Pausen und diesen die *pururuc* »Vorleuchten«. Für die am Anfang des Sastra stehende Pururuc treten mittags und abends die Nividformeln (Anrufungen)<sup>48</sup> ein und stehen in der Mitte resp. am Ende der betreffenden Hymne (*niriddhāṇīya*). Nach dem Komm. zu Ś. 8, 16, 147 sind alle Nivid, Pururuc, Prāsa's auf Viśvāmitra zurückzuführen. Während die Nivids von einem besonderen Āhāva eingeleitet werden, fehlt dieser bei den Pururuc. Das Bild des ganzen Ājyastra ist (nach Śukh.) also dieses:

Hotr: [Akṣara pañkti]<sup>49</sup>. Japa. Āhāva: »soṃsāvo!»

Adhvaryu: »soṃsā! mo laiva!»

Hotr: tūṣṇīṇṣāṃsa<sup>50</sup>.

pururuc<sup>51</sup>.

Ājya-Sakta 3, 13, v. 1—6 (Vers 1 wird nach Āv. dreimal gesagt; bei an Iren Opfern an Iere Hymnen).

soṃsāvo!

Adhvaryu: soṃsā! mo laiva!

Hotr: Schlussvers. (*paridhāṇīyā*) 3, 13, 7. (Āv. dreimal.)

Āhāva. Pratigara.

Hotr recitirt das (mit jedem Sastra sich ändernde) *uktha-rūpa* »Kraft des Uktha« oder *sastrā-rūpa* (Āv.)<sup>52</sup>.

Adhv. om *ukthatah*<sup>53</sup> »yaja soma-ya»!

Hotr sagt die Vājyā: *yeṣ yajāmahe agnā* — (RV. 3, 25, 4) — *devāḥ rauṣaṭ* und den Anuvayaśkāra *somasyaḍgne rihīḥ rauṣaṭ*. Darauf folgt das Trinken der Graha's.

Die Herstellung dieses Ājya ist auch im einzelnen geregelt in Bezug auf Tonlage, Verbindung der einzelnen Teile unter einander u. s. w., wie namentlich aus Āv. ersichtlich ist<sup>54</sup>. Von dem Ājya unterscheiden sich die anderen Sastra's durch die Wahl anderer Hymnen und Verse und auch vielfach durch einzelne Besonderheiten. Oft nimmt die Form einen künstlicheren Charakter an. Dem Pra-ṇyasastra, dem zweiten der Morgenpressung geht der *abhihiṇkāra* (*hi'm* bhū bhuvah svar om [Sabb. 11]) voran. Auf jede seiner 7 von Āhāva und Pratigara eingeleiteten Pururuc folgt ein Tṛya des Hotr (Hauo, Ait. Br. 2, 158).

Am Anfang des ersten Mittag- und Abendsastra stehen die *pratipadanucarau* die »Eingangs-« und »Gegenstrophe«, deren jede aus 3 Versen besteht<sup>55</sup>. So sind bei dem Mārutasastra (dem ersten des Mittags) RV. 8, 57, 1—3 resp. 8, 2, 1—3 die Pratipad- und Anucarastrophe, jede von Āhāva und Pratigara eingeleitet. Ihnen folgt, wiederum nach einem Āhāva, die Pragāthastrophe RV. 8, 53, 5, 6 (wie alle Pragātha's aus Kakubh oder Brhatī und Satobhratī bestehende), *Indranihara* genannt. Für diese wie für andere gilt der Ś. 7, 25, 3 ff. vorgeschriebene *pragrathanadharmas*<sup>56</sup>, der darin besteht, dass die Verse mit einander verflochten werden, indem der letzte Pāda wiederholt und mit dem ersten des nächsten Verses verbunden wird. Die beiden Verse / 1) *indra nedīya ed ihi* (a) *mitamadhābhir atibhiḥ* (b) / ā *saṃtama saṃtamābhir abhiṣibhir* (c) ā *svāpe svāpibhiḥ* (d) // 2) *ājituram satpatim viśvacarṣaṇim* (e) *kydhi prajāsv abhagam* (f) / pra sū tirā *śacibhir ye ta ukthinaḥ* (g) *kratum punata anuṣak* (h) // erhalten danach folgendes Aussehen:<sup>57</sup> 1) *indra* — ā *svāpe svāpibhiḥ* (abed) 2) ā *svāpe svāpibhir ājituram satpatim viśvacarṣaṇim* / *kydhi prajāsv abhagam* (A/ef) *kydhi prajāsv abhagam* pra sū tirā *śacibhir ye ta ukthinaḥ* / *kratum punata anuṣak* (figh). So werden aus zwei Versen drei, 1 Brhatī und 2 Kakubh.

Eine ähnliche Bildungsweise findet sich z. B. am 6. Tage des Dataratra, an dem die Mahanamverse den Stotriya des Sakvarasman bilden und so geordnet werden, dass drei Verse aus neun Mahamanti's hergestellt werden. *Āv. 7, 12, 10; S. 10, 6, 10* 17. *Alt. Ār. Comm. p. 378.* — Eine noch grössere Künstelei ist das *vikharīya* (*vikhar*) genannte Durchsetzen 57 verschiedener Verse oder Versteile verschiedener Lieder mit einander, wovon KOTH schon im I.V. hat Spuren finden wollen<sup>1</sup>. Beim Apyayana der Mittagpressung z. B. sagt der Gravastu die drei Apyayanaverse so her, dass er jedem dieser Verse zwei Verse des Arbudaliedes (10, 94) folgen lässt und dem letzten den fünften dieses Liedes 57. Weiter noch geht der Brauch beim Sośaśa<sup>2</sup>, wo ein Gayatri mit einem Prākritīpa, ein Uṣhīṭīpa mit einem Bṛhata u. s. w. vermischt werden und zwar so, dass dem ersten Gayatripāda der erste Prākritīpāda u. s. w. folgt. Ein ähnlicher, etwas modifizierter Fall ist das von HAWO<sup>3</sup> beschriebene *vajñamarijan vikharāṇi* der Vāthakhyaverse.

Auf den Indranihava folgt der in gleicher Weise herzustellende Brhaspatipragātha, dann die *dḥḍyā's* (Ergänzungverse)<sup>4</sup>, der Marutvatiyapragātha, die Nividhymne 1, 73, in die nach v. 6 die Nividformel eingeschoben wird; das Uktavīrya, Yājñāvers und Libation<sup>5</sup>.

Während die 'Trea's am Anfang des Hotriśāstra mittags und abends pratipadanucarau heissen, führen die Trea's am Anfang aller folgenden Śāstra's den Namen *stotriya* und *anurūpa*; ebenso die Trea's am Anfang aller Śāstra's der Hotrakā's<sup>6</sup>. Der Anurūpa (Antistrophe) muss in Metrum, Silbenzahl, Gottheit und Beginn den Stotriya entsprechen, »anurūpa« sein<sup>7</sup>. Der Stotriya beim Niskevalyasastra z. B. lautet *abhi tvā tva nonumah* (RV. 7, 32, 22. 23), der Anurūpa *abhi tvā purvapilaye* (RV. 8, 3, 7. 8). Dieser dem Gesange der Sāmāṅger folgende und danach benannte Stotriya enthält denselben Text wie deren Stotra<sup>8</sup>. Seine beiden Strophen sind in einen Trea (s. o.) umzuformen, ebenso wie die des Anurūpa. Es folgen auf beide die Dhāyā, Sāmāpragātha, Nividhānīyasūkta 1, 32, 1—15 (nach Vers 9 die Nivid), Uktavīrya. Der Yajñaṇa sagt über das Stotra: »*stutasya stutam asi*«, über das Śāstra *śastrasya śāstram asi*. Hinzuweisen ist noch auf die verschiedene Tonlage, die bei den Recitationen früh, mittags und abends gewählt wird. Tiefe Stimme ist für das Prātahsavana vorgeschrieben; höher als das Ājya ist das Pra-ugaśastra zu sprechen. Mittlere Tonlage (oder auch höchste) wählt man beim Mitagsavana, die höchste (oder auch tiefe oder mittlere) Tonlage gilt für die Abendpressung<sup>9</sup>. Höher als das Vaisvadeva ist das Āgnimūrta zu sagen. Auch die Körperhaltung ist von einigen vorgeschrieben; früh gehen sie »schleichend«, mittags »geneigt«, abends »aufrecht« vor<sup>10</sup>; langsamer ferner mit den beiden ersten, eilig mit dem 3. Savana<sup>11</sup>.

Wie die Śrautaopfer jetzt vorliegen, erscheinen sie in starrer und wenig mehr der Veränderung ausgesetzter Form; aber die Brāhmana's enthalten Äusserungen, die einige Einblicke in die Geschichte des Rituals gestatten und das Vornials (*pura*) dem Jetzt (*darhi*) gegenüberstellen<sup>12</sup>.

Die folgende Darstellung muss sich darauf beschränken, den allgemeinen Gang der Opfer zu charakterisieren. Hinreichende Antwort auf viele Fragen, die man von verschiedenen Standpunkten aus an den indischen Opferkult richten kann, können nur Übersetzungen dieser umfangreichen Texte geben. Verschiedene Priesterfamilien, vielleicht verschiedene Stämme haben durch viele Jahrhunderte an seiner Ausbildung mitgewirkt; Generationen von Stotriya's haben eingefügt, geordnet, auch verwässert und ein vollständiges Repertorium der Cultuswissenschaft zusammengetragen, das der kulturgeschichtlichen Durchdringung und Belebung harret.

<sup>1</sup> Samaveda I, p. 30. 33. 34. HAWO, *Alt. Br.* 2, 230; WEBER, *Isl.* 9, 229. 276. ENGELING, *SBE.* 26, 325 (mit einer Übersicht dieser śāstra's u. stotra's). KLEMM, *Sādhyaśāstr.* p. 87. 89. 90. LEOWE, *RV.* 6, 172. — <sup>2</sup> ENGELING, *SBE.* 26, 325. 333.

— 3 EGGELING 26, 315. 326. — 4 WEBER, IST. 9, 229. KLEMM, I. c. Über die Verteilung der Verse BERGAIGNE, Recherches sur l'hist. lit. véd., 134. — 5 Jaim. N. M. Vistara p. 60 SV. 1, 8. 50. — 6 Mim. Darś. 2, 1, 36, wozu Sabarasvāmīn bemerkt: *etiāṣi tādā gītā sāmāye ucjate*. — 7 Sonnenwendfeste 36. — 8 BURNELL, Arjeyabr. XI ff. Dazu die wertvollen Bemerkungen A. BARTH's Rev. crit. 1877; N. S. 4, p. 21 ff., OLDENBERG, ZDMG. 38, 464 ff. Dazu BARTH, Rev. Hist. Rel. II, 51. H. OERTEL, Jaim. Up. Br. 229; EGGELING, SBE. 41, XIII. — 9 Dieser erweiterte Sprachgebrauch hat schon den Mīmāṃsaka's Anlass zur Disputation gegeben. Mim. Darś. 2, p. 189 *eke manyante prāṇam mantravākyam*. — 10 BURNELL, Arjeyabr. XIV; OLDENBERG, ZDMG. 38, 465. — 11 Das zu einer Yoni gehörige Saman oder deren Mehrzahl bezeichnet das Samavidhānabr. als *rāgu* (Sten Konow 111. — 12 BURNELL, Cat. of a coll. p. 44 ff.; Arj. Br. XXIII, Samhitopaniṣad Br. VII. BARTH, Rev. crit. I. c. p. 22; WEBER, IST. 1, 46 ff. I.G. 90. 91. SPAW. 1868, p. 237, Anm. — 13 SV. 1, 12. I. 14. 15. FORTUKATOV, Samaveda Aranyaka Samhitā p. 34 ff. — 14 SV. 1, 12 ff. STEN KONOW, Samavidhānabr. 8. 34 Anm. — Tār. p. 559 Comm.; Jai. 2, 9, 12 u. Comm. — 15 COLCROOKE, Life and Ess. 2, 334; NÉVE, Etudes sur les hymnes du RV. 5, BARTH, I. c. 23; FORTUKATOV, I. c. 30.; cf. auch Nitya M. Vistara p. 356. LUDWIG nimmt die Kenntnis von Stolha's schon für den RV. an, cf. zu 4, 50, 53; 7, 103, 6. — 16 SV. 1, 11; Mim. Darś. 2, p. 212. — 17 BURNELL, Arj. Br. XXXVIII, Sonnenwendfeste I. c. — SV. 1, 10; *varādicāśinufūrvimātravāryam gākararāyapūrikam yai gānam tad eva rathamātarābārthah*. — 18 SV. 1, 10. 11. HAUG, Alt. Br. 2, 267. BURNELL, Arj. XII, Anm.; XXXI; Samh. Up. Br. VII ff. STEN KONOW I. c. 33. — 19 CHRYKANDER, Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft 1 (1885) 21–34 (auf HAUG's Angaben beruhend). BURNELL, Catal. p. 44, Arj. XVI, BARTH, I. c. 20. HAUG, Über Wesen und Wert des ved. Acc. 35 ff. — 20 HAUG, Report of a tour in Gujarat (citirt bei BURNELL); BURNELL, Catalogue 45; Arj. Br. XXVIII, Jaiminiyatekt XV. — 21 Lat. 2, 6, 1 ff. HAUG, Alt. Br. 2, 185 note; 238 note; BURNELL, Arj. XXVIII, 105. EGGELING, SBE. 26, 309. — 22 MHAI. 2104. HAUG 2, 120 198. BURNELL, Arj. XXV. SABBATHIER, Agniṣṭoma p. 61. CHANDOGYA Up. transl. by RAJENDRALALA MITRA p. 9. Jaim. Up. Brahm. ed. H. OERTEL. SV. 1, 54, Anm. 2; Alt. Br. 3, 23, 4 Comm. EGGELING, SBE. 26, 310. 311; KLEMM, Śaivismā Br. 91, A. 82 u. s. w. — 23 BURNELL, Arj. Br. XXV. Samh. Up. Br. XIV ff. — 24 cf. TMBR. 8, 8, 19. SV. 1, 53 ff. STEN KONOW, Samavihr. 23. — 25 EGGELING, SBE. 26, 311. Lat. 1, 11, 24 ff. — 26 u. a. Jaim. Ny. M. V. p. 64; Ś. 7, 21, 2 Comm. BURNELL, Arj. XII. K. T. TELANG, SBE. 8, 19; Jaim. Up. Br. ed. OERTEL p. 95. 234; Kat. 1, 3, 1 Comm. — 27 Weiteres auch Chand. Up. 1, 6. — 28 Devatādhyayabr. IX. MITR, OST. III: 26 ff. — 29 Sonnenwendfeste 34 ff. — 30 Alt. Br. 3, 23, 1 Comm. OLDENBERG, ZDMG. 38, 465 ff. Von O. wird prāṇātha richtig auf *gā* usings zurückgeführt. 446. — 31 EGGELING, SBE. 26, 308. — 32 SV. 1, 47. Nicht so deutlich ist TMBR. 2, 1, 1; 2, 1; 3, 1; SV. 3, 13. Cf. EGGELING 26, 310, HAUG 2, 237 Anm., dessen Darstellung etwas anders ist. — 33 HAUG 2, 185, 238; EGGELING, 26, 308; SV. 1, 49; TMBR. 1, 99 ff. Comm. — 34 TMBR. 1, 101. EGGELING I. c. — 35 EGGELING I. c. 309. — 36 IST. 9, 229; 10, 354; KLEMM, Śaivismābr. 91; SV. 3, p. 2. — 37 IST. 9, 276; HAUG 2, 347. EGGELING, SBE. 26, 308; SV. 3, 2. — 38 HAUG 2, 139. 282. EGGELING, SBE. 12, 196; 26, 339; 41, XX ff. SABBATHIER I. c. 83. 86. — 39 EGG. 41, XX ff.; eine komplizierte Form der Pythagoräer's s. ebendort p. XXIII. — 40 Äp. 14, 9, 7; 10, 1 u. Comm.; Ś. 6, 8, 5 ff. Āsv. 5, 2, 11; HAUG 2, 377 Anm. EGGELING 26, 311. Über die Einleitung des Stotra durch den Adhvaryu (*stotram uṣṭarav*) und die Sprüche des Yajamana dabei Äp. 12, 28, 5 ff. — 41 IST. 9, 232; 10, 34 u. s. — 42 Ś. 7, 10, 1. 2. Āsv. 5, 10, 2. Jai. 2, 6, 11. — 43 Ś. 7, 9, 1; 19, 6; Ś. 3, 5. — 44 WEBER, IST. 10, 37; HAUG 2, 227; EGGELING, SBE. 26, 326. Über die verschiedenen Pratigara's u. deren Gebrauch SABBATHIER p. 55. 56 u. Äp. 12, 27, 14–17. Ich halte die Abtheilung *athāno daiva samāmo dāva* nicht für richtig; sondern setze die Formeln gleich: *atha madva!*; *janma! madva!* — 45 HAUG 1, 36 ff. WEBER, IST. 9, 265. 355; LUDWIG 4, 14; BARTH, Rev. hist. rel. 5, 106. — 46 WEBER, IST. 9, 265. — 47 Āsv. 5, 9, 1. SABBATHIER 54. EGGELING 26, 326, wo sich eine Darstellung dieser Ceremonie findet. — 48 Ś. 7, 9, 2. Āsv. 5, 9, 11. — 49 Ś. 7, 9, 3. Āsv. 5, 9, 12. — 50 IST. 9, 260. HAUG 2, 178; EGGELING 26, 327; SABBATHIER 59. Die Zahl der Silben des Ukthavrya entspricht dem charakteristischen Metrum der Libation. EGGEL. I. c.; — Ś. 7, 9, 6. — 51 Äp. 12, 27, 19 u. s.; SABBATHIER 40. — 52 SABBATHIER S. 55. — 53 Alt. Br. 3, 15, 2 Comm.; SABBATHIER p. 58. — 54 WEBER, IST. 8, 25; SABBATHIER 84 ff. Es gibt verschiedene Arten der Verflüchtungen. — 55 cf. *ṣaptahautraprayoga* (München Nr. 145. HAUG 306) fol. 62b Ś. 7, 25, 6. — 56 HAUG 2, 417. 258. — 57 ZDMG. 37, 109. — 58 Ś. 7,



15, 4 ff. — 60 Ś. 9, 5, 4 ff. — 61 l. c. Āsv. 8, 2, 3 ff. S. 12, 11, 5 ff. — 62 HAV. 2, 5, 614, 195. 213. EGGELING 12, 1121; SCHWAB l. c. 83. Āsv. 2, 1, 27. — 63 EGGELING 26, 337. Analysen des Vaiśvadeva- u. Āgnimārutastastra finden sich l. c. 361, 369. — 64 HAV. 2, 1994. SAMBARTER 58. — 65 Āsv. 3, 10, 26. Ait. Br. 6, 5, 1 Comm. — 66 Ait. Br. 3, 23, 7; 6, 5, 1. Comm. HAV. 6, a contribution towards a right understanding of the hymns of the Rgveda: Times of India, 1803 (Sep.) p. 8 ff. (Anz. von M. MÖLLER's RV.). — 67 cf. z. B. die Paribhāṣa's S. 8, 14. Lāt. 2, 2, 6 ff. SAMBARTER p. 11, 12. — 68 EGGELING SBE. 26, 300. — 69 Ap. 12, 29, 12. — 70 Gesammelt von WEFER, 1St. 10, 156 ff.

### 1. Haviryajña's.

Vorbemerkung: Die S. 41 aufgezählten Texte stellen unter den Iṣṭi's das Agnyādheya voran, aber in der praktischen Ausführung der Sātrien wird nicht diese Anordnung befolgt, sondern zuerst das Neu- und Vollmondsopfer als Grundform aller Iṣṭi's (auch der beim Agnyādheya vorkommenden) geschildert. Zu der Ausführung aller Ceremonien, der nitya, naimittika- und karmyakarma's, sind die drei Feuer viśāṇa, vīkṛāṇa oder vīkṛāṇa, d. i. *agnīm̐ṇam yathādeśam utthānam* (WILSON, 1St. 9, 216), nötig, und deren Anlegung mag hier in Übereinstimmung mit der theoretischen Anordnung zuerst beschrieben werden.

§ 59. Agnyādheya<sup>1</sup>. Āp. 5, 1 ff., Kāt. 4, 7—10 (Kauś. 69, Hausfeuer), Vait. 5, 6, Āsv. 2, 1, 9 ff., Śāṅkh. 2, 1 (Karmaprad. I, VII, 1 ff., Lāt. 4, 9, 10 ff., 12, 6 ff. In Bezug auf die rechte Zeit für die Anlegung der zwei<sup>2</sup>, drei oder fünf heiligen Feuer giebt es eine Reihe von genauen, indess nicht bei allen obligatorischen (cf. Kāt. 4, 10, 3) Vorschriften, die am meisten hinsichtlich der zu wählenden Jahreszeit übereinstimmen. Der Frühling ist für einen Brahmanen, der Sommer für einen Kṣatriya, die Regenzeit nach Kāt. für einen Vaiśya und Rathakṛt<sup>3</sup> zu wählen; die Regenzeit nach Āp. für einen Rathakāra, der Herbst für einen Vaiśya; Āsv. 2, 1, 12 bestimmt umgekehrt die Regenzeit für den Vaiśya und den Herbst für den »upakṛsta«. Der Sīśira eignet sich für alle Kasten (Āp. 5, 3, 20). Die Wahl des genaueren Zeitpunktes erfolgt unter astrologischen Gesichtspunkten. Die einen empfehlen den Neu-, andere Neu- oder Vollmond oder die Konjunktion des Mondes mit Kṛtikā, Rohiṇī, Mṛgāśīras. Das Sternbild Hasta verhilft einem Brahmanen, Citrā einem Rājanya zu Geschenken (weitere Einzelheiten der Art bei Āp. 5, 3, 2 ff. u. Kāt. Padh. 354. 5). Die Ceremonie beginnt mit der Herstellung zweier Feuerhäuschen (auf einem nach O. geneigten Platz Āp.), eins im W. mit einer Thür im O. und S., eins im O. mit einer Thür im O. und W. In jenem ist die Stätte für das Gārhapatya-, in diesem für das Āhavanīyafeuer zu bereiten; jene rund, diese viereckig, beide von einander je nach der Kaste des Opfers 8, 11 oder 12 Prakrama's (mit einer Zahlenverteilung, die auch anderwärts die Unterschiede zwischen Brahmanen, Kṣatriya's, Vaiśya's zum Ausdruck bringt) entfernt<sup>4</sup>. Jedoch gestattet Āp. 5, 4, 4, bei dem der Platz für das Gārh. vor dem »mittleren Balken« der Hütte liegt, auch grössere Freiheit in der Wahl von Massen, die für alle unterschiedslos gelten können. Südlich vom Gārh., ein Drittel der Entfernung zwischen Gārh. und Āh. (nach Bauddh. in der Mitte) befindet sich der halbmondförmige Dakṣiṇāgnikhara. Rund wie für das Gārh. sind die Khara's für das Sabhya- und Āvasathyafeuer, jener (nach Āp.) vor dem Āhavanīya, dieser östlich vom Sabhyafeuer (der Komm. zu Āp. 5, 4, 7 erklärt sabhā als »Spielhaus«, āvasatha als *atithīnām vāsabhāmih*). Auf der Gārhapatyastätte wird ein vorläufiges, durch Reiben erzeugtes oder aus dem Hause eines Vaiśya, einem alten Opferfeuer u. s. w. entnommenes Feuer angelegt, das zum Kochen eines den vier Priestern zu spendenden Brahmaudana dient. Der Opferer muss seine Mahlzeiten auf Tag oder Nacht beschränken, sich baden u. s. w. und mit seiner Gattin neue Kleider anlegen. Am Abend lässt er sich östlich vom

Äh. nieder, ruft Götter und Manen an und betritt den Opferplatz, er durch das östliche Thor des Äh., die Gattin durch das südliche Thor des Gārhapatya. Hier empfängt er von dem Adhvarya (nach Äp. erst am andern Morgen früh) die beiden Arati's, die nach Äp. am Feuer erwärmt und mit verschiedenen Sprüchen apostrophirt werden (*agnipradna* s. oben S. 69). Sie sind 2½ Angustha's lang, 6 breit und 4 hoch und werden von dem Holze eines auf einer Saum gewachsenen Äsvattha, nach Kāt.'s milderer Vorschrift auch von einem anderen Äsvattha, wenn kein vorschriftsmässiger zu finden ist, genommen<sup>5</sup>. In der Gārhapatyahütte kann ein nach Äp. 5, 7, 17 schwarzgetüpfelter Bock angebunden werden, der, falls er Eigentum des Opferers ist, am andern Morgen dem Agnidhra zu schenken ist. Das Brahmaulana, bestehend aus 4 Mass Re's, wird gekocht und den vier Priestern gespendet, die es nach der Bewirtung loben und, was sie sich wünschen, zum Geschenk erhalten. Inmitten der Speise wird eine Vertiefung gemacht, Butter hineingegossen; drei Scheite aus frischem Äsvatthaholz werden darin gesalbt und unter Hergang von Sprüchen ins Feuer gehen. (Diese Brahmaulana-ceremonie mit dem daran geknüpften Varadāna und Samidālhāna kann Tag für Tag ein ganzes Jahr hindurch als Einleitung zum Agnyālhāna vollzogen werden. Dann findet am ersten Tage des Jahres die Herstellung der Hütten, am letzten die Beschränkung der Mahlzeiten und das Anbinden des Bockes statt; aus dem so durch ständiges Anlegen dreier Scheite geweihten Feuer geschieht dann das Agnyādhāna.) Die Nacht vor der Ceremonie verbringt das Ehepaar unter Wachen und Pflegen des Feuers, nach Äp. 5, 8, 2 durch Lauten- und Flötenspiel wach erhalten. Beim Morgengrauen liest man das Feuer entweder aus oder schafft es, wenn man sich seiner bedienen will, um Anvāharya's zu kochen, nach Süden, wo es bis zur Zeit der Anlegung des Dakṣinafeuers wohlverwahrt stehen bleibt. Die Stütze des erloschenen Feuers wird hergerichtet, ein Goldspahn darauf niedergelegt, darunter salzige Erde und Schutt von einem Maulwurfhaufen geworfen, das Ganze abgerundet (so dass eine ebenen Aratni grosse runde Fläche entsteht) und ringsherum kleine Steine gelegt. (Äp. 5, 1, 7; 2, 4 unterscheidet fünf bis sieben solcher pāṭhiva sambhāra's: Kies, Salzerte, Maulwurfserle u. s. w. und ebensoviel Holzarten: Äsvattha, Udumbara u. s. w., die mit entsprechen den Versen geholt und aufgeschichtet resp. später angelegt werden.) Die Bhūsamskāra's werden dann vollzogen, sodann die andern Khara's in derselben Weise hergestellt. Vor oder nach Sonnenaufgang, nach Äp. »wenn die Strahlen emporschiessen«, beginnt mittelst einer Feuerzähle das Feuerreiben<sup>6</sup>. Dazu gehört nach den späteren Quellen ausser der zu unterst liegenden *adharārāṇi* (der aus der Uttarārāṇi herzustellende *pramantha* (Reiber), der mit dem unteren Ende senkrecht in der Adharārāṇi sich bewegt, mit dem oberen in einer Spindel *citra* steckt. Diese selbst geht oben in einen Pflock aus, der in einem Querholz *oril* liegt. Um die Spindel schlingt sich der aus Hanf und Kuhhaaren hergestellte Strick (*netra*), den die Frau zieht, während der Mann die ganze Vorrichtung hält. Von Interesse bei dieser Ceremonie ist die Gegenwart eines jungen Rosses, das nach Äp. weiss oder rot mit schwarzen Knien sein muss und nicht treflugig sein darf. Es hat, wie aus seiner Inbezugsetzung zum Ähav. hervorgeht, symbolische Bedeutung und ist gewiss Repräsentant der Sonne, zu der die Erzeugung des Neufuers in Beziehung steht<sup>7</sup>. Wie die Mehrzahl der indischen Opfer dürfte auch das Agnyālhāna von seinem natürlichen Grund abgelöst und zu den Wünschen und Verhältnissen der einzelnen Opferer in Beziehung gesetzt worden sein. Das Singen von Sūmans, die zu dem Sonnenlauf in Beziehung stehen, wie Rathamtara, Vāmadevya und Brhat, das Würfelspiel, vielleicht der Rest eines alten mit dem Neufuer verbundenen

Würfelerakels, scheinen auf den volkstümlichen Charakter des Agnyādhīya hinzuweisen. Der Umstand, dass 12 Tage verstreichen müssen, ehe die Tanūhavis dargebracht werden, dass 12 (bis 3) Tage lang die Feuer unterhalten werden müssen, scheint mir daher nicht unerheblich zu sein. Ist kein junges Pferd zu haben, so darf auch ein anderes oder ein Stier dafür gewählt werden. Ist dies Ross im O., mit dem Gesicht nach W. aufgestellt, so geht hinter dem Gārhapatya (nach Äp. dort, wo das Brāhmaudanikafeuer stand, dessen Asche fortgeschafft worden ist) das Reiben vor sich und zwar nach späteren Texten so, dass das Feuer im Osten herauschlägt. Äp. lässt während des Reibens das Sūman des Śakti Śākti, wenn der Rauch aufsteigt das des Gāthi Kausika singen. Sobald die Flamme hervorbricht, empfängt der Atharva ein Geschenk nach seiner Wahl (von Äp. 5, 11, 4 genauer bestimmt). Der Opferer haucht die Flamme an und atmet sie ein mit Sprüchen, durch die er »seinen Atem in den Unsterblichen« und »den Unsterblichen in seinen Atem« stellt. Opferfähiges Holz und Kuhflänger (cf. Rohn) bringt das in zwischen auf den Gārhapatyakhara gestellte Feuer zum Brennen. (Vait. 5, 18 wird das Feuer auf einen Wagen herbeigefahren, während der Opferer hinten das Pferd anfasset und an dieses einige Sprüche richtet, die die symbolische Bedeutung des Tieres, aus dessen Huf Atharvan zuerst das Licht empfing, kennzeichnen.) Des Anlegens des Feuers erfolgt unter Sprüchen, die *yatharā* variiren und den einzelnen Opferer zu den Ahirren des Feuerkaltes in Beziehung setzen. »Nach dem Vrata der Aṅgras, o Herr des Vrata, lege ich dich an« sagt ein Aṅgras, auf die Bhrgu's beruft sich ein Bhārgava, auf die Aditya's ein Analer, auf Indra ein Rājanya, auf Varuṇa ein Kṣatriya, ein Vaiśya auf Manu Grāmīni, ein Rathakṛt auf die Rbhu's. Mit diesem Anlegen des Feuers ist in einzelnen Schulen das Singen von Sāmans verbunden, das (abgesehen von den Chandoga's [cf. Lāt. 4, 9, 21; 10, 7 ff.]) nicht dem Udgātṛ, sondern dem Atharva o. lzt, wie bei Sautrāmāni und Vājapeya, dem Brahman obliegt, und zwar folgt der Anlegung des Gārhapatya der Gesang des Rathantara. Ein brennendes Schait (aus Aśvattha Äp.) wird darauf (nach Äp., wenn die Sonne halb aufgegangen ist oder, wenn einer Brahmanavarcasa wünscht, wenn sie ganz aufgegangen ist) aus dem G. entnommen, eine Schüssel mit Erde daruntergehalten (in das Ohr des Pferdes bläst der Yajamāna die Agnitansprüche Äp.) und zum Āharanyakhara gefüllt. Bei besondern Wünschen list Äp. 5, 14, 1 das Feuer anderswoher entnehmen, aus einer Pfanne z. B. für den, der Speise wünscht, von einer brennenden Baumspitze für einen Brahmanavarcasakāma. Das Pferd geht dem Feuerbrand voran; hinterdrein der Opferer so, dass der Rauch ihn anweht. Ein Drittel des Weges wird das Feuer in der Höhe des Knies, das zweite Drittel in der Höhe des Nabels, das letzte Drittel in der Höhe des Mundes getragen; zwischen Feuer und Sonne zu treten ist nicht gestattet; auf der Mitte des Weges giebt der Opferer ein Geschenk (Äp.). Der Brahman singt indess das Vāma-levyasāman. Draussen, ausserhalb des Vihra, setzt der Yaj. einen Wagen oder ein Wagenrad in Bewegung, so dass es dreimal, für einen Feind sechsmal sich im Kreise dreht (Äp.). An der Stelle angekommen, lässt man das Pferd mit seinem rechten Vorderfuss das Gold sowie die andern auf dem Khara befindlichen Sambhāra's berühren und stellt es mit dem Kopf nach W. auf den Khara zu. Der Befehl zum Singen des Brhat wird erteilt, die Fusstapfe ein oder mehrere Male mit dem Feuerbrand berührt, dann unter Hersagung derselben Sprüche wie bei dem Gārhapatya über ihr das Feuer angelegt. An Stelle der Fusstapfe eines Pferdes kann nach den bei Äp. erwähnten Bahvra's die eines Kāmapala genannten Tieres oder, nach den Vājasaneyin, die eines Bockes treten. Der Opferer umschreitet hierauf das Feuer im O. und bezeugt ihm u. a.

mit den Sprüchen der Sarparājñi Kadrū (VS. 3, 5) »es nahte der bunte Stier« seine Verehrung. Äp. lässt dabei auch Verwünschungen gegen einen Feind austossens. Während Äp. vor Ausbringung des Äh. (unmittelbar nachdem der Opferer seine Sprüche in das Ohr des Pferdes geflüstert hat) den Dakṣiṇāgni unter Gesang des Yajñyājñiya anlegen lässt, der bei ihm aus einem gewöhnlichen Feuer vom Āgnīdhra geholt oder durch Reiben erzeugt wird, geschieht der Akt bei Kāt. an dieser Stelle in derselben Weise, wie das Anlegen des Āhavanīya. Hat indess der Opferer das erste Gārhapatyafeuer nicht ausgelöscht, sondern nur südwärts gebracht, so wird es jetzt auf den Dakṣiṇakhara gestellt und fortan muss der Opferer diesen zum Kochen aller Speisen, mit Ausnahme des Fleisches, dienenden Dakṣiṇa-agni beständig unterhalten. Durch Reiben zu erzeugen (anders Vait. 6, 5 und Komm. zu Äp. 5, 17, 1) ist das Sabhyafeuer, dessen Aufstellung nach einem Kommentar nur den Kṣatriya angeht. In der Zeit zwischen dem Reiben und Aufstellen des Feuers (bei späterer Gelegenheit Äp.) wird eine Kuh mit Würfeln ausgespielt. Nach der Paddh. wird nördlich vom Vihāra ein Fell ausgebreitet, ein Messinggefäß darauf gestürzt und mit 5 Otterköpfchen (kapardaka's, Äp. Komm. vibhīdaka's) oder Stäbchen viermal gewürfelt: »grade gewinnt, ungrade verliert«. Die Kommentare schwanken, ob die Priester oder Kṣatriya's dies thun sollen. Äp., der nur von einem Rājanya spricht, lässt in der Sabhā einen Spieltisch aufschlagen, diesen besprengen, die Würfel darauf werfen und nach einem Opfer in der Sabhā und einem im Āvasatha inmitten der dem Ādhāna zuschauenden Versammlung, diese 100 Würfel dem Opferer übergeben mit den Worten: »spielt um die Kuh für Reis; ohne zu verletzen teilt die Glieder«. Um diese Kuh wird dann Reis gekauft, hergerichtet und den Sabhāgenossen gegeben, die ihn in dem Āvasatha verzehren (Äp.). Von da ab ist das Sabhāfeuer lebenslänglich zu verehren und zu unterhalten. (Verschiedene Ansichten über die dauernde Unterhaltung des Sabhya und Āvasathya erörtert Äp. 6, 2, 16 Komm.) Es folgt bei Kāt. der Gesang der Śyāita-, Vāravantīya-, Yajñyājñiya-Sāmāns (die Äp. schon früher, im Anschluss an das Brhat, vorschreibt)², Umschreiten des Feuers und Entlassen des Rosses nach N. und eine *pūrṇāhuti* (eine Spende aus voller Sruc), nach der den Priestern Geschenke nach ihren Wünschen gemacht werden; von hier ab ist der Opferer von seinem Gelübde der Schweigsamkeit befreit. Erst nach dieser Pūrṇāhuti lässt Äp. 5, 18, 2 ff. das Würfelspiel in Verbindung mit einem Agniopfer stattfinden, an dessen Schluss von ihm genau specificirte Dakṣiṇā's verteilt werden (20, 6 ff.). Lāt. 4, 12, 13 sagt, dass man mit pūrṇāhuti, akṣābhihoma, oder einer iṣṭi das Agnyādhya beendige. 12 Tage nach dieser Pūrṇāhuti, auch nach kürzerer oder längerer Zeit werden die drei *tanuhavis* oder *paramānahavis* (Äp. 5, 21, 1) dargebracht; nach Kāt. für Agni Pavamāna, für A. Pāvaka und Suci und drittens eine für Aditi. Andere Sūtren wie Śāṅkh. 2, 3, 10 ff. Äp. schreiben diese Spenden etwas anders vor, Äp. 2. B. erst für die drei Agni's oder Somaopfergötter und hinterdrein solche für Indra-Agni, Aditi. Sie verlaufen nach dem Paradigma des Neu- und Vollmondsopfers mit der durch die Namen der Götter bedingten Veränderung von Puroṇuvākya's und Yājñā's u. s. w. Auch hinsichtlich der Dakṣiṇā's zeigen in den Sūtren sich Abweichungen. Vait. lässt das Ross, den Wagen, der das Feuer führt, eine Kuh und Gold geben. Unmittelbar nach dem Agnyādhāna muss der Opferer 12, 6 oder 3 Tage keusch leben, die Feuer unterhalten, das Agnihotra mit Milch opfern und am Feuer auf der Erde liegen. Durch sein ganzes Leben hindurch soll er Unwahrheiten, Ungastlichkeit vermeiden, kein nasses oder schlecht riechendes Holz ans Feuer legen, nicht durch Erdwärme (d. h. nicht durch ein offenes, sondern durch ein verstecktes Feuer) gar gewordenen essen, kein

Wasser aus einem Schiff trinken u. s. w. (bes. Āp. 5, 25, 2 ff.). Ein Gataśrī muss die Feuer lebenslänglich unterhalten.

KOPLIKOVSKI, les trois feux sacrés du RV. (Rev. de l'hist. des rel. 20, 151 ff.), sucht für die ṛgvedische Zeit le feu domestique — le feu communal (viśpati) — le feu des communes réunies (vaiśvānara) zu unterscheiden, geht aber auf die drei Feuer der späteren Zeit nicht ein.

<sup>1</sup> Ausser Weber EGGELING SBE. 12, 274 ff. — <sup>2</sup> WEBER, Ist. 9, 231. — <sup>3</sup> WEBER Ist. 10, 12. — <sup>4</sup> Die genaueren Vorschriften über die Herstellung (ausser Kāt. Paddh. 210, 356, 361) Neu- und Vollmondsopfer S. 187 ff. Über die Quellen cf. § 67, Anm. 20. — <sup>5</sup> Genauere Angaben im Karmaṇapradīpa (ed. SCHRAEDER) I, 7, 1 ff. u. oben S. 69. — <sup>6</sup> Siehe auch WEBER, Ist. 1, 197, Anm. 3; KUHN, Herabkunft des Feuers u. Göttertranks 70 ff.; SCHWAN, Tieropfer 77 ff., zugleich mit einer Beschreibung eines dem ethnographischen Museum in München gehörenden Apparates; KOTR, Indischer Feuerzeug ZDMG. 43, 590—595; North Indian Notes and Queries I, § 327; II, § 650. — <sup>7</sup> cf. Gop. Br. 7, 18. — <sup>8</sup> Taitt. Br. 1, 1, 4, 8; WEBER, Ist. 10, 12, 81. — <sup>9</sup> In der Häufung dieser Saman's dürfte eine Combination zweier ursprünglich verschiedener Möglichkeiten liegen, wie man aus Iamakāyana bei Iā. 4, 9, 22 wohl annehmen kann. Eine noch reichlichere Verwendung von Saman's zeigt Iā. 4, 10, 2 ff.

§ 60. *Punarādheya*. — Āp. 5, 26; Kāt. 4, 11; Vait. 8, 3; Āśv. 2, 8, 4 ff.; Śāṅkh. 2, 5, 1. Wenn die neu angelegte Feuer ihrem Eigentümer in diesem Jahre kein Glück bringen, wenn ihm Unheil widerfährt oder bestimmte Wünsche in Erfüllung gehen sollen, dann vollzieht er das *punarādheya*. Die alten Feuer werden nach einer Reihe bei Āp. vorgeschriebener Spenden aufgegeben und nach einer Frist von mindestens drei Nächten bis längstens zu einem Jahr (nach manchen auch sofort) wieder aufs neue drei Feuer angelegt; Kāt. schreibt als Gestirn Punarvasū, Āp. ausserdem Rohiṇī oder Anurādhā vor, und zwar in der Regenzeit oder im Herbst. Kāt. gestattet dafür die Mittagszeit, was nach dem Komm. ebensoviel wie die Regenzeit gilt. Im Wesentlichen verläuft diese Handlung wie das Ādhāna; nur werden die Feuer nicht mit Holz, sondern mit Kuśagraś genährt; an Stelle der Tanūhavis tritt ein Puroḥās für Agni auf 5 Kapāla's und eine Anzahl weiterer bes. Kāt. Paddh. 389 ff., Āp. 5, 27, 9 ff. zusammengestellter Unterschiede. Merkwürdig ist dabei der von mehreren Sūtras (z. B. Āśv. 2, 8, 6) hervorgehobene Brauch in den Prayāja's und Anuyāja's verschiedene Casus des Wortes Agni (vibhaktayaḥ) zu verwenden (EGGELING SBE. 12, 321). Als Dakṣiṇā lässt Āp. sowohl die beim Ādhēya üblichen als die zum Punarādheya gehörenden verteilen, worüber er eingehende Vorschriften giebt. Charakteristisch ist hierbei, dass darunter sich in Anspielung auf den Charakter des Opfers reparierte Gegenstände, zum Beispiel ein wiederhergestellter Wagen (ebenso S. 2, 5, 27) befinden. Eine zweite Art des Punarādheya besteht in dem Opfer einer Kuh für Mitra-Varuṇa, das man am vorgehenden Nachmittag beginnt und bis zur Paśupatīśācāremonie fortsetzt. Nachts wird die Kuh gebraten, zerlegt und am anderen Tage dargebracht, worauf das Punarādheya gefeiert wird. Die Möglichkeit, noch zum dritten Mal die Feuer anzulegen, erwähnt Āp. 5, 29, 11.

§ 61. *Agnihotra*. — Āp. 6; Kāt. 4, 12—15 (Kaus. 72, 44—73, 19); Vait. 7; Āśv. 2, 2—5; Śāṅkh. 2, 7 ff., (11. 12 Yajamāna). Das Agnihotra des āhītāgni wird wie das des anāhītāgni alltäglich früh und abends dargebracht. Die genauere Festsetzung der Tageszeiten, ob gegen oder nach Sonnenaufgang früh, ob nach Sonnenuntergang oder nach Aufgang des ersten Sternes abends, hat bei den Yājñika's verschiedene, hier nicht weiter in Betracht zu ziehende Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen<sup>1</sup>. Wer die Feuer stündig unterhält, braucht sie nur zu säubern (*prādūṣkarāṇa*), anderenfalls muss man sie aus dem Gārhapatya entnehmen und auf ihren Khara bringen, zuerst den Āhavanīya, der entweder nur abends entnommen wird und dann

auch für die Morgenspende dient, oder zu jedem Agnihotra aufs neue entzündet wird. Ob das Südfener beständig zu unterhalten oder immer wieder oder nur an den Festtagen der Neu- und Vollmondszeiten neu zu entzünden ist, ist in den Schulen selbst controvers gewesen (Kät. 4, 13, 4 ff.; Āśv. 2, 2, 1; Āp. 6, 2, 11 ff.). Die Feuer werden umstreut, mit Wasser umsprengt und ein Wasserstrahl vom Āhavanīya bis zum Gārhapatyā gegossen. Āśv. 2, 4, 2 betont, dass an Knotentagen der Opferer das Agnihotra selbst vollziehen müsse und Āp., der verschiedene Vorschriften kennt, führt 6, 15, 15 auch diese Möglichkeit an. Geopfert wird in der Regel Milch; andere Opfergaben nennt S. 2, 7, 9. Stillsch von Vihāra steht die Agnihotri, eine Kuh, die ein männliches Kalb hat, und wird von einem Ārya in einen von einem Ārya gefertigten Kibel gemolken. Āp. legt sogar dem Melken verschiedener Zeiten symbolische Bedeutung bei (6, 4, 1). Am Gārhapatyā wird die Milch angesetzt, mit Grashalmen wiederholt beleuchtet und mit Wasser gemischt (sie darf nicht zu viel noch zu wenig kochen, Āp. 6, 6, 1), darauf noch Vollziehung des Paryagni mit sehr unständlich beschriebenen Ceremonien im Gār. und Āh. geopfert. Symbolische Handlungen sind vielfach damit verbunden. Wer seinen Söhnen dem Alter nach Gedeihen wünscht, lässt immer den vorangehenden Löffel voller als den folgenden schöpfen (Āśv. 2, 3, 13; Āp. 6, 7, 8); einen vollen Löffel soll er für den Lieblingssohn nehmen (Āśv. 14). Die Wahl der genauern Zeit, der Stelle, auf die geopfert wird (agnya-vasthā), und der Substanz bewährt sich als Mittel zur Erlangung verschiedener Wünsche (Kät. 4, 15, 12 ff.; Āp. 6, 9, 1; 10, 3). Zum Svarga verhilft z. B. ein unmittelbar nach Sonnenunter- oder um Sonnenaufgang verrichtetes Agnihotra, zu Vieh seine Darbringung, wenn das Vieh abends wieder oder früh noch daheim ist, zu Sṛi das Opfer früh, wenn noch alles schläft. Auf das erst rauchende Feuer giesst die Spende ein Kṣatriya, der »mit Gewalt Speise essen will, gleich als ob er seine Unterthanen niedergeschlagen hätte«. Ein Brahmanavarcasakāma giesst auf die ganz glühenden Kohlen. Zur Erlangung des Svarga verhilft payas, zu Dörfern yavāgū, zu Tejas ghṛta u. s. w. Ein Jahr soll man so opfern oder auch nur früh und abends. Nach Schluss des Opfers isst der Yajamāna und giesst vier Wasserspenden aus, nach Kät.: »devān jinva, pitṛn jinva, sapta ṛṣin jinva« und schliesslich für Agni prthivīksit. Andere Wesen nennen zum Teil Āśv. 2, 4, 13, 14; bes. Āp. 6, 12, 4. Das Dakṣiṇafeuer wird nur im Geiste verehrt, das Sahya früh vor dem Frühstück durch kurzes Niedersetzen in seiner Nähe (Kät. 4, 15, 32. 33; 9, 22). Von dem *sāyam* unterscheidet das *prātaraṇihotra* sich nur in Einzelheiten (Kät. 4, 15, 6 ff.; S. 2, 7, 13 ff., 8, 4 ff., 13 u. s. w.), natürlich auch durch Nennung der andern Tageszeiten und Götter. Ein āṅga des Agnihotra ist das nicht obligatorische *agnyupasthāna*, in der Regel nur abends, nur nach einigen auch früh vollzogen und dann *prātaraṇavaka* genannt (Āp. 6, 20, 1). Seine Stelle ist hinter der Wassersprengung und dem dieser folgenden Anlegen von Brennholz (Komm. Kät. 4, 14, 30). Mit dem Vātsapraliede (VS. 3, 11—36)<sup>a</sup> oder anderen Sprüchen, je nach den Schulen, verehrt er zuerst das Āhavanīyafeuer, dann die Agnihotrikuh oder deren Kalb, schliesslich das Gārhapatyāfeuer und wiederum die Kuh oder deren Kalb, die er berührt. Am Schluss nennt er den Namen seines Lieblingssohnes, »der sein Werk fortsetzen möge«. Wenn der Āhitāgni verreist, so nimmt er (wie im Gṛhyaritual) Abschied von seinen Feuern. Verschiedene hierüber herrschende Ansichten diskutiert Āp. 6, 27. Zur Zeit der Opfer beobachtet er auch auswärts die ihm obliegenden Pflichten wie Fasten u. a. Dinge. Kehrt er heim, so hemmt er seine Rede an der Grenze seiner Heimat (oder im Gesichtskreis der Feuer S.) und, ehe er zu jemand gegangen ist, tritt er mit Brennholz in der Hand und Sprüchen zu



den Feuern, um die notwendigen Dienste daran zu vollziehen. (Über sein Verhalten während dieses Tages cf. § 38 u. 54, S. 82). Bei einer längeren 10 Tage überschreitenden Abwesenheit oder dauernden Aufgabe des Wohnsitzes opfert er (S. 2, 16, 1) eine Spende an Vāstospati (anders Āsv. 2, 5, 14 und Āp. 6, 26, 7; 28, 1, der den längeren Aufenthalt auswärts von einem Aufbruch mit seinem ganzen Hause unterscheidet<sup>1</sup>, nachdem der rechte Stier an den bei den Feuern stehenden Wagen angespannt und die Habe aufgeladen ist (andere Modifikationen Āp. 6, 28, 7<sup>2</sup>). Das Samūrohana des Feuers findet wie im Grhya, so auch im Srautaritual statt<sup>3</sup>. Den neuen Wohnsitz begrüßt er mit einer Spende und dem Spruch: »mein besserer Wohnsitz ist dies, zu dem ich kam. Himmel und Erde waren mir freundlich u. s. w.« (Āp.). Die Verpflichtung zur Darbringung des Agnihotra erlischt für den, der ein parivrājaka wird<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> WEBER, ISI. 10, 329. Śākh. vol. I, preface XI, Āp. 6, 4, 8, 9. — <sup>2</sup> ECKHARTS SBE. 12, 349. Man unterscheidet ein *kalpatopasthāna*, das Āsuri zugeschrieben wird, und ein auf Vātsapri zurückgeführtes *mahopasthāna*. — <sup>3</sup> WEBER, ISI. 9, 311. — <sup>4</sup> WEBER, ISI. 9, 330, wo sich noch weitere Angaben über eine auf 24 oder 12 Jahr beschränkte Darbringung des Agnihotra finden.

§ 62. Neu- und Vollmondsopfer. — Āp. 1—3 (3, 18—20 Brahman), 4. Yajamāna, Kāt. 2, 3, 4, 1—5; Vait. 1—4; Āsv. 1, 1, 4—1, 13; Śākh. 1, 4—15. Die erste periodisch wiederkehrende Feier, im Srautaritual reicher als im Grhya ausgestattet, beruht auf den natürlichsten Abschnitten im Jahr, den Neu- und Vollmondstagen. Wie sie ethnographisch ihre Parallelen hat in den Mondfesten weit entfernter Völker, so hat sie einen abgeschwächten Ausdruck hinterlassen in den Uposathafestern der buddhistischen Mönche. In dem Srautaritual geht sie nur das Individuum an; darin, dass sie das Vorbild aller Iṣṭi's und Paśubandha's wurde, spricht sich vielleicht ein Überrest ihrer Bedeutung und ihres ursprünglichen Charakters aus, wenn auch im Prinzip M. MÜLLER darin beigestimmt werden kann, dass die als Prakṛti dienenden Opfer noch nicht notwendig die ältesten sind<sup>1</sup>. Die Yājñika's haben viel Sorgfalt darauf verwendet, den Tag des Neu- resp. Vollmonds genau zu definieren<sup>2</sup>. Zu beiden Festen gehören zwei Tage, der 15. oder letzte der einen und die Pratipad oder der erste Tag der andern Monatshälfte; beim Vollmond genügt indess auch nur ein Tag. Da dieser Opfertypus von mir mit allen seinen ermüdenden Einzelheiten genau beschrieben worden ist<sup>3</sup>, so kann ich mich darauf beschränken, seine wichtigeren Momente hervorzuheben. Der Mittelpunkt des Vollmondsopfers sind die S. 98 genannten Spenden, beim NMO. tritt an Stelle des Agni-Soma gehörenden Puroḥṣa einer für Indrāgni oder auch ein Sāmnāyya aus saurer und stisser Milch für Indra resp. Mahendra, das zur Polemik unter den Yājñika's Anlass gegeben hat, weil nach einigen nur für den, der Somaopfer bringt, diese Milchgabe gestattet sei. Es ist auffallend, dass weder für Neu- noch für Vollmond selbst eine Spende vorgeschrieben zu sein scheint; die in den Sūten des schwarzen YV. den Hauptspenden folgenden *pārvaṇau homau* tragen sekundären Charakter. Da am Vollmond eine Puroḥṣa-Spende für Agni-Soma, am Neumond ein P. für Indrāgni der unterscheidende Zug ist, so scheint mir, dass in Agni-Soma der Voll-, in Indrāgni der Neumond seinen kanonisch gewordenen Ausdruck gefunden hat.

Man kann die ganze Opferhandlung in zwei Abschnitte teilen, deren erster, vorbereitender sich mit den vielen, dem eigentlichen Opfer vorausgehenden Einzelheiten beschäftigt, von dem zu Anfang eines jeden Opfers notwendigen Herausnehmen (*vihāra*, *vitāna*) und Anlegen der *vaitānika*-Feuer und der Übernahme des Gelübdes von Seiten des Opfers an. Er muss an diesem Tage

des Fleischgenusses und des Beischlafes sich enthalten, Kopf- und Barthaar scheeren, am Nachmittag seine Fastenspeise essen und darauf, beim Neuopfer erst nach dem ev. Abschneiden des Zweiges, seine Observanz, die in der Verpflichtung zu wahrheitsgemässer Rede besteht, antreten. Für den Fall, dass ein Sāmnāyaaopfer dargebracht wird, also beim Neumond, wird ein reich-belaubter Zweig eines Samī- oder Palāsabaumes abgeschnitten, mit dem die Kälber berührt und von den Kühen, die die Milch zu jener Speise liefern, weggetrieben werden. Das Melken der Kühe folgt dem Abendagnihotra und geht in ceremoniöser Weise vor sich. Die zu dem Opfertage hinüberführende Nacht bringt der Opferer mit seiner Frau auf dem Boden liegend zu. Der neue Tag beginnt mit dem Agnihotra und der Wahl des Brahman. Es folgt die Bereitstellung der Prapitūwasser, das Umstreuen der Feuer, Hinstellen der Gefässe und Materialien und Herausnahme des Havis von dem hinter dem Gārhapatya aufgestellten Wagen. Aus Kuśāhalmen werden zwei Pavitra's, die zum Reinigen des Wassers dienen, hergestellt, Havis und Opfergefässe durch Besprengung geweiht. Auf einem schwarzen Fell geschieht in einem Mürser das Enthüllen der Körner, die zuerst der Adhvaryu, nachher die herbeigerufene Gattin oder der Āgnīdhra stampft. Der Āgnīdhra setzt die in Kreisform anzuordnenden<sup>1</sup> Tüfelchen (Kapāla's), auf denen die Puroḥṣā's gebacken werden, auf dem Gārhapatyaherde an. Gleichzeitig mahlt der Adhvaryu, nach ihm die Frau des Opferers die Körner zwischen Steinen und als Dritter tritt der Vajamāna in Funktion, der das Ājya herausnimmt und den Veda<sup>2</sup>, ein Grasbüschel, das bei den Ceremonien vielfach verwendet wird, seinen Wünschen entsprechend formt, einem Kalbsknie ähnlich, wenn er Vieh wünscht, in der Form eines geflochtenen Korbes, wenn er Speise wünscht. Hierauf wird das Mehl mit Wasser gemischt und zu Pinda's verarbeitet, die auf jenen Kapāla's so aufgerollt werden, dass sie mit der Schichtung genau zusammen-treffen. Um diese Puroḥṣā's und die inzwischen angesetzte Ājyasthālī wird zur Abwehr böser Geister das *paryagnikaraṇa*<sup>3</sup> vollzogen, d. h. eine Kohle oder ein Feuerbrand dreimal von links nach rechts<sup>4</sup> um sie herumgeführt und ins Feuer geworfen. Wie immer, wenn ein Spruch gesagt worden ist, der die Rakṣas, Asura's, Rudra oder Pitaras nennt oder eine Bezauberung enthüllt, muss er hier am Schluss des Feuerzaubers die Wasser berühren. Die Puroḥṣā's werden gebacken. Das zum Reinigen der Schale und der von Mehl beschmutzten Finger gebrauchte Wasser wird nördlich vom Vihāra für die »drei Āptyas« ausgegossen und am Dakṣīṇafeuer der Anvāhāryamas an-gesetzt, der am Ende der Pradhānahoma's als Dakṣiṇā für die antirenden Priester dient. Jetzt erfolgt die Herstellung der Vedi, eines oblongen, die fertigen Speisen aufnehmenden Platzes zwischen den Feuern, dessen Seiten segmentförmig ausgeschnitten sind<sup>5</sup>. Oben enger, unten weiter, in der Mitte am schmalsten, wird sie mit einer Frau verglichen, deren Hüften die Sroni's der Vedi entsprechen. Aus dem beim Graben der Vedi entstandenen Schutt ist nördlich vom Āhavanīya der zum Aufnehmen der Abfälle u. s. w. dienende Utkara zu formen. Auf die Vedi werden jetzt die *prokṣaṇī*, die zum Be-sprengen dienenden Wasser, Brennholz und Opferstreu gesetzt, die Löffel er-wärmt und gereinigt. Der Āgnīdhra umschlingt mit einem dreifachen Band aus Schilfgras, ohne einen Knoten zu machen, die Frau des Opferers, vor die die Ājyasthālī hinzusetzen ist, damit sie sie beschauet; danach wird die Sthālī fortgenommen, auf die Vedi gestellt und mittelst der Pavitra's gereinigt. Aus ihr werden später die Löffel gefüllt. Mit Erlaubnis des Brahman werden Brennholz und Barhis besprengt und mit diesem Barhis, nach Aussonderung des Prastarablschels, das, später auf die Vedi gelegt, zur Unterlage der Löffel dient<sup>6</sup>, die sorgfältig gereinigte Vedi bedeckt. Um den Āhavanīya legt man

zur Concentrirung der Flamme die feuchten Paridihölzer und nährt das Feuer mit Holz. Die fertigen Puroḥāṣ werden gesalbt und auf die Vēdi gestellt. Damit sind die Vorbereitungen zu Ende und der zweite Hauptteil, das Opfer, beginnt. Es wird eingeleitet durch das Anlegen der Samidh's und der Hergangung der begleitenden Sāmidhenīverse, hier fünfzehn an Zahl, sonst auch mehr<sup>10</sup>, die miteinander in der Weise verflochten werden müssen, dass eine Pause immer erst am Ende der ersten Hälfte des nächsten Verses eintritt (*saṃptatam*). Wohl um das Feuer gehörig zu entflammen, folgen hier die beiden āghāra's, Buttergüsse<sup>11</sup>, zwischen denen zwei wichtige Kulthandlungen ihren Platz haben, zunächst der *pravara*<sup>12</sup>, die Aufzählung der Ṛṣiahnen des Opferers durch den Hotṛ in einer an Agni gerichteten Formel, um die Verbindung des Yaj. mit den alten Geschlechtern des Feuerkultes herzustellen, ferner die namentliche, von Agni erbetene Einladung der Götter, das *devatānām dvāhana* in der Reihe, wie sie beim Opfer bewirtet werden. Dem zweiten Āghāra folgt nach Erlaubnis des Āgnīdhra die feierliche Wahl des Hotṛ von seiten des Adhvaryu. Auch hier werden, wie beim Pravara, die Ahnen des Opferers genannt, dem Agni als Hotṛ ebenso helfen möge, wie er bei diesen Ahnen einst die Götter verehrt habe. Der Hotṛ sagt verschiedene, auf Agni's und sein eignes Hotṛamt bezügliche Sprüche, berührt Adhvaryu und Āgnīdhra und lässt sich nieder, wiederum mit Sprüchen, die seine Pflichten betreffen. Die Einleitung zu den Hauptspenden bilden die *prayāja's*, hier fünf an Zahl, Voropfer aus Butter, die den Samidh's (1), Tanūśapāt resp. Narāśamsa (2), den Id's (3), Barhis (4), und den im Āvūhana genannten Göttern des Opfers, von Agni-Soma bis zu den Devā ūjyapāṣ (5) gewidmet sind. Ihnen schliessen sich die beiden Ājyabhāga für Agni-Soma an, *ṛdhanvantau* beim Neumond genannt, weil der als Anuvākya gebrauchte Vers das Wort *ṛdh* enthält, *vātraghnan* beim Vollmond wegen der darin enthaltenen Worte *vtra, han*. Wie diese Ājyabhāga's sind auch die drei Pradhānāhuti's Yajatispenden, die unter Herangung von Puroṇvākya- und Yājyāversen vor sich gehen und hier aus Abschnitten der Puroḥāṣa u. a. w. bestehen. Leise werden bei dem nur aus Butter dargebrachten *upāntuyāja* die Verse und Götternamen, etwas lauter die Formeln und Befehle hergesagt. Die Hauptspenden beschliesst das Opfer für Agni Svīṣṭakṛt, zu dem ein Teil von allen Havisgaben verwendet und ein Yājyāspruch gesagt wird, der alle vorher verehrten Götter formelhaft aufzählt. Dies ist der Zeitpunkt für die Zuteilung der Opferspeise an die Priester. Ausser dem *prāstara* für den Brahman, das in der Grösse eines Gerstenkornes oder einer Hippalabeere abgeschnitten wird, und dem *śaḍavatta*, »Sechsschnitt«, für den Āgnīdhra, ist die *idā* zu erwähnen, die von allen Opfergaben zu entnehmen ist und in tiefster bis in höchste Tonlage mit dem sogenannten *idāhvāna* angerufen wird, während alle Priester mitsamt dem Opferer sie berühren. Die Kuchen werden gegeben und jeder der Priester isst seinen Anteil, hinterdrein jeder seine Idāportion. Auch die Manen werden aufgefordert, sich zu erfreuen. Die Dakṣiṇā wird verteilt, der Opferlohn für die Priester, der hier in dem am Dakṣiṇafeuer angesetzten Anvāhāryamus besteht. Wie man bis zu den Pradhāna's von einem Ansteigen der Opferceremonie sprechen könnte, so wird das Folgende als ein »Fallen« der Handlung zu bezeichnen sein, indem das Tantra aufgelöst und die Überreste beseitigt werden. Wie die Prayāja's einleiten, leiten die Anuyāja's, Nachopfer, drei Butterspenden für Barhis, Narāśamsa, Agni Svīṣṭakṛt, die auf die Dakṣiṇā folgen, aus. An sie schliesst sich das Sūktavāka, eine Art von Eulogie, die der Hotṛ hersagt, auslaufend in einen Segenswunsch für den namentlich genannten Opferer und in ein Gebet, an dessen Schluss der (den Opferer repräsentierende) Prastara ins Feuer geworfen wird. Es folgt das *saṃyuvāka*, eine Bitte um saṃyor und svasti, ein-

geleitet von einem Zwiegespräch zwischen Adhvaryu und Āgnīdhra (\*ging er ein? »ja, er ging ein\*) und begleitet von der Verbrennung der Paridhī's. Die Neigen werden den Viśve devāḥ geopfert (*samsrāvāhuti*) und darauf die vier *patīśamyāja's*<sup>13</sup> für Soma, Tvaṣṭr, die Devānār, patnyaḥ und Agni Grhapatī aus Butter am Gārhapatya, unter leisem Recitiren der Verse, dargebracht; die dritte von ihnen hinter einer Umhüllung, während die Gattin den Adhvaryu berührt. Wer besondere Wünsche hat, nach Wohlstand, nach Nachkommen-schaft, kann hier weitere Spenden einschalten. Eine Reihe kleinerer Darbringungen schliesst sich an, teilweise dazu bestimmt, Überreste im Feuer zu opfern, wie das Barhis, oder gut zu machen, was etwa versehen worden ist, wie die *sarvaḥprāyascitta's* und *yajñasamrādhi's*, ferner das *samiṣṭayajus*<sup>14</sup>. Auch die Rakṣas bekommen ihren Anteil, die Kana's oder Hülsen vom Phalīkaraṇa. Das Band ist von der Gattin losgebunden und westlich vom Gārhapatya niedergelegt. Mit den drei *viṣṇukrama's*, die der Opferer, in Nachahmung der Schritte Viṣṇu's von Erde zu Himmel oder Himmel zu Erde, von der Sildroni der Vēdi nach Osten zu schreitet, der Verehrung des Āh. und Gārhapatya und der Aufgabe des Gelübdes schliesst die Handlung.

Dieses NVopfer wird lebenslänglich oder nur durch dreissig Jahre hindurch dargebracht. Man kann sich aber auf 15 Jahre beschränken, wenn man unter verschiedenen Abänderungen beide Opfer jedesmal zusammen darbringt, selbst an einem Jahr kann man sich genügen lassen, wenn man sie Tag für Tag darbringt. Dies ist das *dākṣāyana*-Opfer.<sup>15</sup>

Der ersten Darbringung des NVopfers geht die *anvārambhanīyā-īṣṭi* voraus, die aus einem ekādaśakapāla-Puroḥaṣa für Viṣṇu, einem Caru für Sarasvatī, und einem dvādaśakapāla für Sarasvatī besteht, und als selbständiges Opfer am ersten Vollmondstage früh nach Agnyādhāna und Agnihotra dargebracht wird. Einem jeden Neu- resp. Vollmondsopfer kann folgen ein Musopfer für Aditi resp. Indra Vaimrūḍha, welches der Opferer, wenn er es erst einmal dargebracht hat, stets zu wiederholen verpflichtet ist. Auch mit Soma kann das NVO. geopfert werden, ebenso die vorher beschriebenen Haviryajña's (S. 14, 2 ff.; Lāṭ. 4, 9 ff.).

<sup>1</sup> SBE. 30, 346. — <sup>2</sup> WEBER, IST. 5, 239; Āp. Paribh. 62 ff.; EGGLING, SBE. 12, 1 u. s. w. — <sup>3</sup> Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1880. Vgl. ferner WEBER, IST. 10, 329 ff.; EGGLING, SBE. 12, 1. 2. — <sup>4</sup> SBE. 12, 34; 26, XXVIII. — <sup>5</sup> Genauerer über die Herstellung bei SCHWAB, Thieropfer S. 11 § 12. Über die verschiedenen Grasbündel beim Opfer HAUG II, 79; EGGLING SBE. 12, 84. — <sup>6</sup> SCHWAB, S. 97 § 63. — <sup>7</sup> Über die allgemeine Bedeutung des *pradakṣiṇa* cf. EGGLING SBE. 12, 37. 272 und die dort citirte Litteratur; speciell über das *paryagnikaraṇa* l. c. 45; TAWNEY, Kath. S. Sag. I, p. 98. 99; Oben S. 14, c. <sup>8</sup> Die genauere Herstellungsweise und Zeichnung findet man S. 44 ff. und S. 191. 196 meiner citirten Schrift. Die Masse und näheren Angaben über die Konstruktion überliefern die *Sulvasūtra's* (cf. § 67, Anm. 20); das des BAUDHĀYANA, ist von THIBAUT im Pandit 1875. 76 und New Series, vol. I veröffentlicht; das *Suṅvapari-īṣṭi* des Kāṭ. with the Comm. by Rāma, New Ser., vol. IV. — <sup>9</sup> Genauerer über *prastara*, barhis bei SCHWAB, l. c. S. 41. 42 § 28. — <sup>10</sup> SCHWAB l. c. 84. — <sup>11</sup> Anders deuten sie die Brāhmaṇa's SCHWAB l. c. 85. — <sup>12</sup> MHASL. 386 ff.; EGGLING SBE. 12, 115; HAUG, Alt. Br. 2, 479; LUDWIG 3, 178; SCHWAB l. c. 83; WEBER, IST. 9, 323; 10, 71 ff. — <sup>13</sup> WEBER, Om. u. Port. 350. — <sup>14</sup> WEBER, IST. 9, 233. — <sup>15</sup> EGGLING SBE. 12, 374, wo weit. Litt.

§ 63. Pinḍapitryajña.<sup>1</sup> — Āp. 1, 7—10; Kāt. 4, 1; Ātv. 2, 6. 7; Śāṅkh. 4, 3—5. Mit dem Neumondsfest eng verknüpft ist der Totenkult. Am Nach-mittag des Neumondstages muss der Āhitāgni ein Opfer für die Manen bringen, das in der Gegend der Manen, am Südfeuer, vor sich geht. Hier wie bei fast allen Manenopfern sind gewisse Vorschriften zu beachten, die den Gegen-satz der Welt der Lebenden den Toten, der Götter zu den Manen erkennbar hervortreten lassen. Die Opferschmür wird wie im Grhyaritual und wie bei jeder Nennung der Manen nicht über die linke, sondern über die rechte

Schulter getragen; alle Bewegungen und Handlungen wie Parisamūhana geschehen *apradakṣiṇam*, nicht dreimal, sondern nur einmal, z. B. das Phalīkarapa. Während alle Verrichtungen wie das Hinsetzen der Gefässe, sonst im S. oder W. beginnen und im O. oder N. schliessen, muss man hier im N. beginnen und im S. enden<sup>1</sup>. Derselben Richtung soll das Gesicht des Opfernenden zugewendet sein. Die Hand wird bei den Spenden mit der Aussenseite nach unten gerichtet; durch den *pitṛtirṭha*, d. h. den den Manen geheiligten Teil der Hand (den Zwischenraum zwischen Daumen und Zeigefinger) schüttet man die Spenden. Nach jeder Erwähnung der Manen werden die Wasser berührt (S. 112). Ein Characteristicum des Opfers ist eine Grube oder Furche, südlich oder westlich vom Dakṣiṇafeuer mit einem die Asuras und Rakṣas bannenden Spruch in die Erde geritzt. Davor legt man zur Abwehr der »verschiedene Gestalten anlegenden Asura's« einen dem Südfener entnommenen Feuerbrand. Die Einleitung bilden zwei aus Körnermehl oder Opferbutter bestehende Spenden für Agni kavyavāhana und Soma pitṛmat. Danach wendet der Opferer sich an die verstorbenen Väter, die anwesend gedacht und angeredet werden. An Anfang, Mitte und Ende der Furche wird mit einer Schale (oder nach Āp. dem Añjali) Wasser hingegossen; die Manen werden aufgefordert, sich zu waschen. Aus dem übrigen Reismus und der Butter stellt man drei, nach manchen vier, Klöße her und legt sie auf die inzwischen mit Darbhagras bestreute Furche an dieselben Stellen, wohin das Wasser gegossen wurde, mit den jedesmal wiederholten Worten: »dies für dich, NN., und für jene, die dir folgen.« Genannt wird dabei der Name des Vaters resp. Gross- resp. Urgrossvaters, wenn man ihn kennt<sup>2</sup> (der Fall, dass der Vater des Opferers noch lebt, hat bei den Sūtren vielfach Meinungsverschiedenheit über das dabei zu beobachtende Verfahren hervorgerufen). Die Väter sind einzuladen sich zu erfreuen, der Opfernde wendet sich ab, nach Norden hin, bis er atemlos wird oder (nach Āp.) bis die Kuchen abgekühlt sind. Dann wendet er sich zurück, auf die Pinḍa's zu mit den Worten: »es erfreuten sich die Väter«, giesst Wasser auf die Pinḍa's, thut Salben hinzu, schliesslich ein Tuch oder wollene Flecke, resp. wenn der Opfernde älter als fünfzig ist, Haare von Arm oder Brust, und fordert sie auf, sich zu waschen, salben, kleiden (vgl. oben § 57, S. 94. 96). Nach Āp. beriecht er den im Topf befindlichen Überrest mit einer Bitte an die Väter um einen Sohn. Auf das Tarpaṇa der Manen folgt deren Verehrung. Nach einigen, von einzelnen Sūtren vorgeschriebenen RV.-Versen entlässt der Adhvaryu, nach SO. blickend und mit der Hand die Pinḍa's fortschaffend, die Manen: »gehet fort, o Väter, auf euren alten tiefen Wegen —, gebet uns Reichtum —«, verehrt das Dakṣiṇa- (Āśv.) und das Gārhapatyafeuer, das alle Sünde gegen Himmel und Erde, Vater und Mutter lösen soll. Wünscht die Gattin des Opferers einen Sohn, so verzehrt sie, unter Leibesfrucht von den Vätern erbittenden Sprüchen, den mittleren Kloss; die andern werden ins Wasser oder Feuer geworfen, können aber auch von bestimmten Personen verzehrt werden.

<sup>1</sup> DONNER, Pindapitryajña, das Manenopfer mit Klößen bei den Indern. Berlin 1870; CALAND, Über Todtenverehr. Amsterdam 1888, p. 3 ff. — <sup>2</sup> Kāt. 1, 7, 25 ff.; 1, 10, 14. — <sup>3</sup> Weiteres bei WEBER, ISl. 10, 82<sup>1</sup>; Āp. 1, 9, 6.

§ 64. Çāturmāsyā (Tertialopfer). — Āp. 8; Kāt. 5; Vait. 8, 8 ff.; Āśv. 2, 15—20; Sākh. 3, 13—18<sup>1</sup>. Das sind Feiern der drei Jahreszeiten. Nach Āp. 8, 4, 13 findet im Frühling das Vaiśvadeva-, in der Regenzeit das Varuṇapraghāsa-, im Herbst das Sākamedhaopfer statt; nach einer im Komm. zu Kāt.<sup>2</sup> citirten Sākhā »immer am Anfang jeder Jahreszeit«. Die Ansichten über den zu wählenden Anfangstag schwanken<sup>3</sup>; wie JACOBI gezeigt hat<sup>4</sup>, je nachdem man das Jahr mit Herbst, Winter oder Regenzeit be-

gann. Die Beziehungen auf die Jahreszeiten zeigen sich innerhalb der Opfer in einzelnen Sprüchen, wie *Āp. 8, 4, 2; 8, 21 (yad gharmah paryavartayad antān pṛthivyā divah); 19, 9 (yo asyā pṛthivyā svaci nivartayaty opadhīh); 21, 1;* bei dem mit den Parvans verbundenen feierlichen Haarschneiden und bei den mit den Monatsnamen (*madhu-mādhava, nabhas-nabhasya* u. s. w.) verbundenen Abhijuhotispenden *Āp. 8, 2, 18; 7, 2; 12, 5; 20, 8;* ferner bei den Sūktavāka's, wo die Epitheta von svasti: *sanvatsarīṇa, parivatsarīṇa, idavatsarīṇa, anuvatsarīṇa* wechseln. Wer das Opfer zum ersten Mal bringen will, beginnt mit einer Agni Vaiśvānara und Parjanya dargebrachten Iṣi oder der Anvārambhapṛtyeṣi. Sowohl bei Kāt. als *Āp.* kehren alle wesentlichsten Elemente dieser Opfer wieder, jedoch ohne dieselbe Reihenfolge innezuhalten. Allen Cāturmāsya's gemeinsam sind fünf einleitende Spenden für Agni, Soma, Savitr, Sarasvatī, Pūṣan (für Savitr ein leise darzubringender Puroḍāsa, für Pūṣan ein Mus von gemahlenen Reiskörnern). Bei dem *Vaiśvadeva*, dem ersten der Cāturmāsya's, folgt darauf ein Puroḍāsa für die *Marut Svatavas* oder für die Maruts allein, eine Payasyā für die *Viśve devāḥ* und ein Puroḍāsa für Himmel und Erde. Opferer und Gattin tragen neue Gewänder, welche bei der Varunapraghāsafeier wieder anzulegen sind. Hervorzuheben ist die Vorschrift K.'s, dass der Opferstreu Kusablüten als Prastara beigegeben sind; nach *Āp. 8, 1, 10* besteht auch die Opferstreu selbst aus *prastā's* und das Brennholz ist einem Baum mit blühenden Zweigen zu entnehmen. Die Verse zum Agnimanthana und zu den folgenden Feuer-ceremonien gibt *Ś. 3, 13, 15* ausführlicher.

Wer die Cāturmāsya in Phālguna beginnt, feiert das zweite derselben im Vollmond des Monats Āśāḍha; wer in Caitra beginnt, dagegen in Śrāvana. *Ātv. 2, 17, 1* spricht nur vom »stünften Vollmond«. Beachtenswert ist hierbei, dass der Vollmond, nicht der Neumond, die Zeiten scheidet. Dieses zweite Cāturmāsya, »*Varunapraghāsā*« genannt, hat mehrere auf ein volkstümliches Fest hinweisende Züge. Aus gemahlenen rohen Körnern macht die Gattin (*Āp.*) Karambhaschüsseln und zwar um eine mehr als Angehörige des Opferers im Hause sind oder (in gewissen Fällen) nur vier. Dazu wie zu allen andern Spenden dient Yava, oder man verwendet Yava für die Karambhapaṭra's, Pūṣan's Caru, und die Herstellung der beiden Widder, für alles andere Reis (*Āp.*). Ein Characteristicum dieses Opfers ist das Widderpaar: für Varuna ein Bock, den der Adhvaryu herstellt, für die Maruts ein Schaf, das der hier in Funktion tretende Pratiprasthātṛ herstellt. Diesem liegt es ob, nach Bereitung zweier Vēdī's auf der südlichen für die Maruts alles nachzumachen, was auf der nördlichen der Adhvaryu vollzieht, nur dass dieser gewisse Dinge, wie Patnīsamnahana (*Kāt. 5, 4, 33; Āp. 8, 5, 17 ff.*), allein auszuführen, Befehle u. a. allein zu sagen hat. Jenes Widderpaar wird mit Wolle, die nicht vom Eḍakaschaf sein darf, bekleidet und mit Geschlechtszeichen (Hoden resp. Brüste), nach Mānava »so vielen als möglich ist«, versehen. Vor dem Āhavanīyafeuer macht man die zwei Vēdī's, eine nördlich, eine südlich mit einem Zwischenraum zwischen beiden von verschiedener angegebener Breite. Auf der ersteren wird die Uttaravedi aufgeschüttet, eine Feuerstätte, die aus dem beim Graben der Opfergrube gewonnenen Schutt hergestellt wird und die Grösse der Samyā oder von einem Drittel der Vēdī oder einem Yuga u. s. w. hat. In ihre Mitte kommt eine Vertiefung, die *uttarandhī's*, eine Spanne, nach *Āp.* (bei Kāt.) einen Rinder- oder Pferdehuf gross. Diese Uttaravedi bleibt während der zum Opfertag hinüberführenden Nacht (mit Darbhagras oder mit Zweigen) bedeckt. Am andern Morgen werden auf beide Vēdī's die Feuer gestellt, nach *Āp.* vom Gārḥ. aus (*8, 5, 22*), nach Kāt. (Komm.) vom Āh. aus, oder mittelst Teilung des Āh. in zwei Teile. Den beiden ausgebrachten Feuern folgt der



Pratiprasthātṛ, indem er mit dem Sphya eine Linie vom Āhavanīya bis zur Veditroni oder bis zur Uttaravedi zieht. Die Nābhi wird mit Paridhi's aus Devadāruholz eingefasst und mit wohlriechenden Stoffen, sowie mit Widderhaaren, die, wenn möglich, der zwischen den Hörnern befindlichen Stelle des Kopfes zu entnehmen sind, belegt. Ausser den ständigen fünf Havis besteht das Opfer aus einem Puroḍāśa für Indra-Agni auf zwölf Kapāla's, einer Payasyā für Varuṇa, die der Adhvaryu darbringt, einer für die Maruts, die der Pratiprasthātṛ opfert, und einem »stillen« Puroḍāśa für Ka auf einem Kapāla. Kāt. 5, 5, 1 ff. lässt in die Milchspenden die Molken giessen, dahinein mit Samīblättern gemischte Karīrafrüchte thun (nach einem Citat aus der Śruti Āp. 8, 6, 13 sind sie »Futter« für die Widder) und darauf das Widderpaar, den Bock in die Marutspende, das Schaf in die für Varuṇa. Alle Havisgaben kommen auf die nördliche Vedit mit Ausnahme der Māruti Payasyā und der Karambhaschüsseln, die auf der südlichen ihren Platz finden. Zwischen dem Befehl zum Agnisammārjana und dessen Ausführung hat die Frau des Opfers zu beichten. Der Pratiprasthātṛ geht in die Nähe des Gārhapatya und fragt sie, mit welchem Manne sie lebe oder ob sie ausser mit ihrem Gatten noch mit einem andern lebe. Sie nennt die Namen oder Zahl der Buhlen (Komm.) oder hebt, wenn sie aus irgend einem Grunde (z. B. Scham) jene nicht sagen will, soviel Halme auf als sie Buhlen hat. Nach dem Mānava und Kāth. wünscht er, dass »Varuṇa den ergreife«, den sie nennt. Sagt sie die Unwahrheit, so ist das ein Unglück für ihre Angehörigen (Kāt.) oder der ihr liebste wird sterben (Mān.). (Hat sie keinen Buhlen, so erwidert sie: »mit keinem andern als allein meinem Gatten«, Komm.) Nach Anrufung der Maruts opfert sie unter Hinwegwünschung aller begangenen Sünden im Dakṣiṇafeuer, ihr Gesicht nach W. wendend, die Karambhapatra's, die sie zu dem Zweck in eine aus Rohr geflochtene Schwinge thut und auf den Kopf nimmt. Der Gatte beteiligt sich hierbei entweder mit einem Spruch, oder auch er opfert selbst mit. Adhvaryu und Pratiprasthātṛ vertauschen die Widder und bringen sie dar; nach Āp. nimmt dieser mit dem ersten Abschnitt der Māruti Payasyā das Schaf, mit dem zweiten die Karīrafrüchte, der Adhvaryu mit dem ersten Abschnitt der Vārūṇī P. den Bock, mit dem zweiten die Karīra's. Die Hülsen werden behandelt wie beim Soma (Āp. 8, 7, 15; 8, 12). Von dem Überrest (*nīḥasa*) der Varunaspende wird Varuṇa geopfert und anstelle des Agni Svīṣṭakṛt tritt eine Spende für Agni-Varuṇa. Den Beschluss des ganzen Opfers macht, wie beim Somaopfer, ein Bad (Āp. 8, 7, 12; Ś. 3, 14, 19). Mann und Frau gehen ins Wasser, ohne unterzutauchen, waschen einander den Rücken, legen neue Kleider an und schenken die alten, schon beim Vaiśvadeva gebrauchten einem Priester. Die Dakṣiṇā besteht nach Kāt. in einer Kalbskuh (Āp. nennt das die Meinung »einiger«) oder in einem Pferde oder sechs oder zwölf Rindern, nach Āp. in einem Stier oder mehr.

Das dritte Parvan ist das *Sākamedha*-Opfer, das in Kārtiki oder Mārgaśīṣṭi resp. Pausi gefeiert wird. Woher es seinen Namen hat, ist nicht ersichtlich, doch muss auf Āp. 8, 9, 2. 3; 11, 22 (*sākaṃ sūryenodyatā sākam vā rasmiḥhiḥ pracarantī*) als möglichen Ausgang der Erklärung hingewiesen werden. Am Vormittag des ersten der beiden darauf zu verwendenden Tage wird Agni anīkavat ein Puroḍāśa, mittags den Marut sāmītapana ein Caru, abends den Marut gṛhamedhin ein Caru in Milch geopfert. Am Ende dieser letzten Spende lässt er die Mutterkühe mit den Kälbern zusammen und bindet einer Kuh, die ihr eignes Kalb verloren hat und für das Manenopfer am andern Tage zu melken ist, ihr substituirtes Kalb an. Nach Āp. 8, 11, 10 bleibt man die Nacht über wohlgesättigt zusammen und früh, vor dem Agnihotra, wird ein Darvihoma, zu dem ein Stier durch Brüllen »auffordern« muss,

geopfert. Brüllt er nicht, so gibt der Brahman den Befehl zum Opfern. Nach *Āsv.* 2, 18, 11 gilt auch das Rollen des Donners als Aufforderung; »einige lassen den *Āgnīdhra* brüllen, indem sie ihn »Brahmasohn! anreden« (12). Die Gottheiten der folgenden Spenden sind die *Marutaḥ kṛīḍinaḥ*, *Aditi*; diesen folgt das *mahāhaviḥ*, das ausser den ständigen fünf Opfern aus einem *Puroḍ.* für *Indra-Agni*, einem *Caru* für *Mahendra*, nach »einigen« (*Āp.* 8, 12, 3) für *Indra Vṛtrahan*, *Āsv.* 2, 18, 18 für *Indra Vṛtrahan*, *Indra* oder *Mahendra*, schliesslich aus einem *Puroḍ.* für *Viśvakarman* besteht. Am Nachmittag findet der *pitṛyajña*, auch *mahāpitṛyajña* genannt, statt, dessen Empfänger *Pitarāḥ somavantāḥ* oder *Soma pitṛmat*, die *Pitarāḥ barhiṣadaḥ* und *P. agni-svātūḥ* sind, woran einige noch *Yama*, *Yama aṅgrasvat* schliessen. *Kāt.* lässt den *P. somavantāḥ* einen *Puroḍāsa* darbringen, den *barhiṣadaḥ Dhānāḥ* und den *agnisvātta* einen *Muntha*, der in der Milch jener oben genannten *nivānyā*-Kuh mittels einmaligen Umrührens gequirt ist. Das Opfer geht in einer südlich vom *Dakṣiṇa*-Feuer errichteten Hütte vor sich, in deren Mitte eine mit den Ecken nach den Zwischengehenden orientirte *Vedi* hergerichtet wird, auf welche das Südfeuer gestellt wird. Bei den Spenden können anstelle der Rufe *om śraṇaya*, *astu śraṇaḥ*, *vaṇaḥ* u. s. w. die den Manen gebührenden *om svadhā*, *astu svadhā*, *svadhānamah* treten (vgl. auch *Ś.* 3, 16, 15). Den Schluss der Spenden macht anstelle des *Viṣṭakṛt* ein Opfer für *Agni kavya-vāhana*. Wie früher wird »Waschwasser« für die Manen ausgegossen, Klösse zur Speise niedergelegt auf die östliche, südliche, westliche Ecke der *Vedi*, wobei nach *Āp.* nicht die nächsten, sondern die »weiteren« (*para*) Manen, der sechste beim ersten, der fünfte beim zweiten, der vierte beim dritten *Piṇḍa* genannt werden. An der Nordostseite wischt er die Hände mit dem Spruch: »hier, o Väter, erfreuet euch« ab und alle verlassen mit der Opferschnur über die linke Schulter die Hütte, um mit ein oder zwei Versen an *Indra* zuerst das *Āhavanīya*-Feuer zu verehren, nach *Āp.* bis ihnen der Atem ausgeht, und dann an den *Gārhapatya* heranzutreten; die *Sūtren* weichen in der Wahl der Sprüche etwas ab. Darauf kehren sie, wieder rechts behängt, in die Hütte zurück, der Opferer flüstert »es erfreuten sich die Manen« und macht zur Verehrung der Manen einen *Añjali* oder sechs *Namaskāra*'s. Der weitere Verlauf des Opfers bietet kein Interesse. Ein weiterer Bestandteil des *Sākamedha* ist der *Rudra* dargebrachte *Tryambakahoma*. Ein Characteristicum desselben ist die Vorschrift, dass alles mit nordwärts gerichtetem Gesicht zu vollziehen ist, dass der Kreuzweg, auf dem geopfert wird, der *Ākhūtka* u. s. w. im Norden liegen müssen. Es werden für *Rudra* Kuchen hergerichtet, einer mehr, als Familienangehörige des Opferers vorhanden sind, mindestens aber vier. Sie werden in eine Schüssel, nach *Āp.* in ein, zwei oder mehr Körbe gethan, ein Brand wird vom Südfeuer genommen und auf einen Kreuzweg gelegt, wo er als Opferfeuer dient, in dem Abschnitte fast sämtlicher Kuchen unter Anwendung des Spruches: »dies ist dein Anteil, o *Rudra*; mit der Schwester *Ambikā* genieesse ihn! *Svāhā!*« *palāśaparnā* dargebracht werden. Den einen Kuchen wirft man auf einen im Norden gelegenen Maulwurfshaufen mit dem Spruch: »dies ist dein Anteil; der Maulwurf ist dein Tier, o *Rudra!*« (Etwas anders *Āp.*, der vor Anlegung des Kreuzwegfeuers einen Kuchen auf den Maulwurfshaufen legen lässt. Anstelle des Maulwurfs kann man in dem Spruch den Namen seines Feindes nennen.) Nach der Rückkehr von dem Maulwurfshaufen flüstern alle Beschäftigten, Opferer, Brahman, *Adhvaryu*, *Āgnīdhra* die Worte: »Hinweg fliehen wir *Rudra*, hinweg Gott *Tryambaka* —.« Nach Weise des Manenopfers von rechts nach links umschreiten sie dreimal das Feuer, den linken Schenkel schlagend, *Rudra* ansehend, »den wohlduftenden, die Nahrung mehrenden«, danach dreimal nach Götterart (von links nach rechts) den rechten Schenkel

schlagend. In derselben Weise umwandeln die unvermählten Töchter des Opferers zu Rudra betend, »dem wohlduftenden, Gatten verschaffenden«, das Feuer von rechts nach links und links nach rechts. Was von den Rudrakuchen übrig ist, wirft der Opferer mit seiner Hand in die Höhe, so hoch, »dass es ein Rind nicht erreichen kann« und fängt es beim Herabfallen wieder auf; gelingt dies nicht, so berührt er es nach dem Herunterfallen. (Etwas abweichend schreibt Āp. 8, 18, 4 vor, dass alle das Feuer Umschreitenden dreimal die Kuchen in die Höhe werfen, wieder auffangen, mit dem beim Umschreiten des Feuers gebrauchten Spruch »Tryambaka verehren wir« dem Opferer in die Hände werfen und jedesmal wieder an sich nehmen.) Diese Kuchen werden sodann in zwei Körbe gethan, an einem Bambusstabe oder Tragjoch befestigt und an einem im N. gelegenen Baumstumpf, Baum, Ameisenhaufen u. s. w. so hoch aufgehängt, dass ein Rind sie nicht erreichen kann: »dies, o Rudra, ist deine Wegzehrung; damit gehe über die Mūjavat's hinaus; den Bogen abgespannt, die Keule führend, felbkleidet geh, ohne uns zu schädigen, an uns freundlich vorüber« lautet dabei der Spruch; nach Āp. ist er dreimal zu sagen und jedesmal am Schluss der Atem anzuhalten. Die Teilnehmer der Handlung kehren darauf von jenem Baumstumpf zurück, ohne sich umzusehen, und berühren die Wasser. Die Dakṣiṇā ist nach Āp. ein weisses Pferd oder ein Stier, ganz weiss oder mit weissen Zeichen. Unmittelbar nach dem Sākamedha oder in verschiedenartig angegebenen Abstand (Āśv. 2, 20, 1 spricht vom fünften Vollmond) findet das den Gesetzen des Vollmondsopfers folgende *Sunāsīriya*-Opfer<sup>6</sup> statt. Die ihm eigentümlichen Spenden sind ein Puroḥāsa auf zwölf Kapāla's für Sunāstrau (nach Āp. auf zwölf K. für Indra Sunāsīriya), eine Spende von gewöhnlicher, frisch gemolkener Milch oder eine Yavāgū für Vāyu, ein Puroḥ. auf einem Kapāla für Sūrya. Die Dakṣiṇā für dies Opfer besteht aus einem mit sechs, auch zwölf, Zugtieren bespannten Pflug oder aus zwei Zugtieren. Für den ekakapāla an Sūrya ist ein weisses Pferd, ev. ein weisses Rind der Opferlohn.

Die Kāṭha's kennen eine besondere Weise, die Cāturmāsya's darzubringen, die *pañcāhikāni*, die in fünf aufeinanderfolgenden Tagen vom elften Tage der lichten Hälfte des Phālgunamonats an bis zum Vollmondstage geopfert werden, mit dem Vaiśvadeva am elften Tage beginnen und den Sunāsīriya am Vollmondstage schliessen (Paddh. zu Kāt. p. 553). Āp. 8, 22, 9 ff. nennt die *pañcasāṃvatsarikāni* und *pañcadatavārsikāni*, Modifikationen von rein priestertlichem Charakter. Hervorgehoben mögen hier noch einige Wünsche werden, die man an die Darbringung der Cāturmāsya's knüpft (Āp. 8, 22, 2 ff.). Wer nach Vieh Verlangen trägt, soll mit dem Vaiśvadevacāturmāsya in der Jahreszeit opfern, in der die Kühe am meisten Milch haben, ein Grāmakūma wählt das Sunāsīriya und bringt es an einen Platz mit Regenwasser, aus dem er alles Wasser für die Opferhandlungen entnimmt u. s. w. Auch mit Tier- und Somaopfern kann die Darbringung der Tertialfeiern verknüpft werden (Kāt. 5, 11, 20; 22, 7, 1 ff.; Ś. 14, 6 ff.; Āśv. 9, 2); im letzteren Fall bilden diese Cāturmāsya-tage zusammen ein prāthya ṣaḍaha, dessen sechs Tage auf die drei Knotentage so verteilt werden, dass auf den Vaiśvadeva einer, auf den Varuṇapraghāsa zwei, auf den Sākamedha drei Somatage entfallen.

<sup>1</sup> Ausser WEBER, Ist. 10, 337 EGGELING, SBE. 12, 383. 392. 408. 417. —

<sup>2</sup> p. 425, Z. 16. — <sup>3</sup> WEBER, Nakṣatra 2, 329. — <sup>4</sup> Festgruss für ROTH, 71; GGN. 1894, Nr. 2, p. 7. — <sup>5</sup> Nach HAUG, Alt. Br. 2, 62 A. 5, RAJENDRA LALA MITRA eine Vertiefung; nach SCHWAB S. 29 u. d. Comm. eine Erhöhung. — <sup>6</sup> WEBER, Nakṣ. 2, 334 ff.; Ist. 10, 342.

§ 65. Āgrayana.<sup>1</sup> — Āp. 6, 29, 2 ff.; Kāt. 4, 6; Vait. 8, 4; Āśv. 2, 9; Ś. 3, 12. (Siehe oben § 54, e. 2.) Wie im Grhyaritual der Hausvater von den

Erstlingsfrüchten seiner Felder opfert, soll auch der Āhitāgni von der neuen Frucht nicht essen, ohne mit dem Āgrayāṇa geopfert zu haben, das somit als ursprüngliches Dankopfer anzusehen ist<sup>2</sup>. Es besteht 1) aus Reis (im Herbst; »wenn reichlich Regen gefallen ist« Āśv.) und Gerste (im Frühjahr; von Aṇḍulomi bei Āp. 6, 30, 18 Komm. wird ein Yavāgrayāṇa verworfen); 2) aus Hirse (in Herbst oder Regenzeit); 3) aus Bambussamen im Sommer. Die beiden letzten sind, wie es scheint, weniger gebräuchlich; das Hirseopfer schreibt Kāt. für einen Waldbewohner (Komm.) vor; die Venyaveṣṭi wird gar nicht von allen erwähnt. Die Götter des Reis- resp. Gerstenerstlingsopfers sind Indrāgni (nach Āp. Śākh. Indrāgni oder Agnindra), die einen Puroḍāsa ekādśakap., von der neuen Frucht erhalten, die Viśve devāḥ, denen ein Mus leise dargebracht wird und Himmel und Erde (ekakapāla Puroḍāsa); der Gott der beiden andern ist Soma, doch gibt es bezüglich des vierten auch abweichende Meinungen. Als Dakṣiṇā sind vorgeschrieben bei dem Yava- und Vṛthi-āgrayāṇa das erstgeborene der in diesem Jahre geworfenen Kälber, bei dem Hirse- und Bambusopfer ein Gewand oder ein reparierter Wagen, auch ein Madhuparka oder ein vom Opferer in der Regenzeit getragenes Kleid (am vollständigsten Kāt. 18).

Anstelle dieser gewöhnlichsten Form des Opfers können auch andere einfachere Formen treten, nämlich die Darbringung eines Neu- und Vollmondsopfers oder des Agnihotra früh und abends mit neuen Früchten. Oder man gibt einer Kuh Gersten- resp. Reisbüschel zu fressen und opfert mit deren Milch das Agnihotra u. s. w. Besondere Gründe für die Wahl dieser Modifikationen gibt Kāt. an.

<sup>2</sup> EGGELENG, SEE. 12, 369; WEBER, l. c. — \* LINDNER, das indische Ernteeopfer. Festgruss für BÖHTLINGER, S. 79 ff. Anders OLDENBERG, Rel. d. V. 305.

§ 66. Kāmyeṣṭi's. — Ausser den regelmässig wiederkehrenden Opfern (*nitya*) kennt das Ritual solche, die bei besonderem Veranlassungen und Ereignissen, wie bei der Geburt eines Sohnes, dargebracht werden, *naimittika's* und *kāmya's*, zu denen besondere Wünsche die Ursache sind. Diese sind überaus zahlreich. BHANDARKAR<sup>2</sup> führt ein dem Hiranyakeśinritual folgendes Msc. an, das 134 solcher Iṣṭi's kennt. Bei Śākh. gibt es u. s. eine Versöhnungs-iṣṭi, die uneinige Verwandte darbringen (3, 6, 1); die »Freundgewinnung« (*mitravinda*, Kāt. 5, 12, 13; Āśv. 2, 11; Ś. 3, 7) für einen, der einen Freund oder auch Śrī, Rāṣṭra, Ayuḥ wünscht. Eine ganze Anzahl solcher Iṣṭi's führt Āśv. 2, 10, 1 ff. an, z. B. die *putrakāmyeṣṭi*<sup>3</sup>, die *pavitṛeṣṭi*<sup>3</sup>, *lokeṣṭi*, die »Schwiegertöchter- und Schwiegervater-iṣṭi«, um jemanden unterthänig zu machen, die *ādrīṣṭi*, wenn man Regen wünscht. Leider ist der Raum unzureichend, auch das Material noch zu ungenügend vorbereitet, um auf einzelne dieser Iṣṭi's näher einzugehen, die interessanter als ihre Prakṛti sind. Als ein Regenzauber stellt sich z. B. die zuletzt erwähnte Iṣṭi dar. Ein schwarzes Pferd wird im O. mit dem Gesicht nach W. aufgestellt. Mit einem schwarzen Gewand reibt es der Opferer und macht es wiehern (*abhipinaṣṭy abhikrandayati*). Wenn es wiehern, schütteln, Kot oder Harn lassen sollte, soll er wissen, dass es regnen wird (Hir. 22, 13). Dasselbe soll er erkennen aus dem Springen eines schwarzen ungebrannten Topfes, den er auf dem Utkara mit Wasser füllt (Hir. 22, 14; Taitt. S. II, p. 509). Zu Kāmya's können auch die Darśapūṣṭamāsāyana's verwendet werden, »Begehungen« nach Art des NVOpfers, wie der *Vasiṣṭhayaajña*, *Turāyana*, *Munayana*<sup>3</sup>, die, falls sie Wunschopfer sind, je ein Jahr dauern<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Report 1883, 24 p. 34, 35. — \* Vgl. BHANDARKAR, l. c. (Bh. erwähnt auch die *meghṛeṣṭi*). — 3 Kauṣ. Br. 4, 8 ff.; Āśv. 2, 14; Ś. 3, 11. — 4 Ś. 3, 8, 4 Comm.; HAUG 2, 233.

§ 67. Paśvā lambha, paśubandha, Tieropfer<sup>1</sup>. — Āp. 7; 11, 16 (Soma); Kūt. 6; Vait. 10; Āśv. 3, 1—8; 4, 11. 12; Ś. 5, 15 ff. (beim Somaopfer); 6, 1, 18 ff. Die Sūtren kennen ein selbstständiges Tieropfer, den *nirūḍhapaśubandha* und den mit dem Somaopfer verbundenen *agnīṣomīya*, bei Āśv. 3, 8, 3 *nirmita* resp. *saumya* genannt. Der Agnīṣomīya ist in der Theorie die Grundform aller andern, in der That aber werden von mehreren Sūtren die Regeln des Tieropfers an dem Nirūḍhapaśubandha entwickelt<sup>2</sup>. Ein Ahitāgni soll kein Fleisch essen, ehe er damit geopfert hat (Ś. 2, 3, 26) und muss es, solange er lebt, darbringen<sup>3</sup>. Es kann jährlich oder halbjährlich geschehen, in letzterem Fall nach Ś. am Anfang und Ende des Udagayana; bei alljährlicher Opferung dagegen zur Regenzeit, im Herbst oder Frühling — die Ansichten schwanken<sup>4</sup>. Die Zahl der Priester wird um die Person des Maitravaruna vermehrt, der bei seinem Eintritt auf den Opferplatz (nach der Hotzwahl) einen Stab empfängt und diesen bis gegen das Ende des Opfers führt. Ehe er die Praśa's sagt, durch die er den Hotz zum Recitiren der Yājñā's auffordert, darf er weder sich noch andere damit berühren (SCHWAB 88). Im Allgemeinen verläuft das Tieropfer nach dem Paradigma des Neumondsopfers, in dessen Tantra es anstelle des Sāmnāyā eintritt und natürlich eine Reihe von Veränderungen und Zusätzen hervorruft. Geopfert wird für Indra-Agni oder Sūrya oder Prajāpati ein Bock, der eine Reihe genau vorgeschriebener Eigenschaften haben und namentlich von gewissen Fehlern, wie Mangeln eines Hornes oder Auges frei sein muss. Bei andern als diesen Nirūḍhapaśubandha's finden wir andere Götter und Tiere, besonders Rind und Schaf, in grosser Zahl und Mannigfaltigkeit beim Agnicayana, Āśva-, Puruṣamedha, zu dem zahme und wilde Tiere zu Hunderten verwendet werden. Auch hängt Art wie Farbe der Tiere bisweilen von dem Charakter der Gottheit, der sie geopfert werden, ab<sup>5</sup>. Für Sūrya z. B. werden weisse, für Brhaspati theilweis hellgefärbte, für Indra kräftige Tiere gewählt; die anūbandhyā-Kuh für Mitra-Varuna ist zwei-, für die Viśvedevā's vielfarbig, für Brhaspati rot. Der Nirṛti weist MSamh. III, 14, 19 kapota, ulūka, śaśa zu, den Rakṣas 14, 21 tarakṣu, śvan kṛṣṇa, karna gardabha. Wieder andere Tiere werden als amedhya bezeichnet<sup>6</sup>; so Sat. Br. 12, 4, 1, 4 durvarāha, eḍaka, śvan. Der Nirūḍhapaśu<sup>6</sup> umfasst zwei Tage, den *uparasatha*, an dem die einleitenden Ceremonien im Wesentlichen erledigt werden und den eigentlichen Opfertag, oder er kann auch auf einen beschränkt werden. Eine der ersten Handlungen ist die Herstellung eines Opferpfostens, zu dem man im Walde, wenn möglich, einen Palāsabaum auswählt, der Eigenschaften verschiedener Art haben muss. Dem gemeinsam ausgesuchten Stamme bringen Adhvaryu, Opferer ihre Verehrung dar, salben ihn unterhalb und lassen ihn so abhauen, dass den übrigbleibenden Stumpf die Achse eines Wagens nicht berühren kann (SCHWAB 5). Der dabei abspringende erste Span wird verwahrt, um beim Einsetzen des Yūpa unten in die Grube geworfen zu werden. Dieses Stück eines Baumkultes findet in einer Butterspende seinen Abschluss, die mit dem Wunsche, dass der »Herr des Waldes in hundert Zweigen wieder wachsen möge« auf den Stumpf gegossen wird. Der Zimmermann schneidet die Äste und den oberen Teil des Stammes ab und haut den übriggebliebenen, beim Nirūḍhapaśu 3—4 Aratni langen Pfahl (bei andern Opfern gelten andere Vorschriften) vier- oder achteckig, oben in einen Zapfen auslaufend, zu; aus jenem abgeschnittenen Teil stellt er einen Aufsatz (*caṣṭā*), der genau oben auf die Ecken des Yūpa passt, her. Der Opferpfosten wird später in einer Grube, die halb inner-, halb ausserhalb der Vedithe sich befindet<sup>7</sup> und mit Gerstenwasser besprengt ist, aufgerichtet. Um den Yūpa ist ein Seil in seiner Mitte oder in der Höhe des Nabels des Opferers geschlungen und darf, ohne den Opferer zu schädigen, weder hinauf- noch hinabgerückt werden. Wünscht

der Opferer indess wenig oder viel Regen, so kann er es auch tief unten oder hoch oben anbringen. Selbst das Feststecken der Enden hat seine Bedeutung, weil ihr Herabhängen für den Yajamāna nur weibliche Nachkommenschaft bedeuten würde (S. 73). In die mittlere Lage des Seiles wird ein Span von 2—4 Angula Länge gesteckt, der sog. *svaru*, den er vorher den Abfällen beim Herstellen des Yūpa entnommen hatte (11. 74).

Die *pasukī vedī* liegt nicht, wie die Vēdi des NVO. westlich, sondern östlich vom Feuer und hat die Masse der bei den Varunapraghāsāh gebrauchten sog. *uttarā vedī*. In ihrem östlichen Drittel wird aus der beim Graben des Cātvala gewonnenen Erde die Uttaravedi »Hochaltar« hergerichtet und auf diesem die Uttarānābhi<sup>5</sup> wie bei den Varunapraghāsāh zur Aufnahme des Feuers hergestellt. »Das Feuer der Uttaravedi vertritt beim Tieropfer die Stelle des Āhavanīya und dieser die des Gārhapatya« (37). Die Besonderheiten des Tieropfers machen eine Reihe von Gerätschaften notwendig, die dem NVO. fremd sind. Ausser dem Stab für den Maitrāvaruṇa sind besonders die *vapāśrapaṇī*, an denen die Netzhaut gebraten wird, und der zum Rösten des Herzens dienende *hrdayatūla* zu erwähnen. Nach Zurechtstellung aller Utensilien wird das Tier in wohlriechendem Wasser gebadet und herangetrieben. Wenn es aus Furcht blökt oder sich zur Flucht wendet oder sonst Unannehmlichkeiten bereitet, müssen zur Sühne Butterspenden geopfert werden. Nach dem Agnimanthana ist es mit einem Strick zu binden, der vom linken Vorderfuss an dem Hals hinauf um das linke Horn geschlungen und an den Pfahl befestigt wird, zu besprengen und zum letzten Mal zu trinken. Es folgen wie beim NVO. die Sāmidhenī's, Hotṛpravara, Devatāvūhana, Āghāra's, der Priesterpravara, und die eigentliche Opferung beginnt. Sie wird eingeleitet von 11 Prayāja's, zu denen die Äprlieder mit ihren 8. 16 erwähnten Schulunterschieden die Yājñī's liefern<sup>9</sup>. Hervorzuheben ist, dass in den vom Opferer zu sprechenden Anumantrana's sich Erwähnungen der Jahreszeiten finden; den Frühling »lobt« er bei dem Sāmidhprayāja, den Sommer bei dem für Tānūnapī resp. Nārīśama, die Regenzeit bei dem dritten für Agni idā u. s. w. Nach dem 10. Prayāja wird der Svaru und die eine Seite des zweischneidigen Messers in Butter getaucht, das man dem Schlichter reicht, der nur mit der ungeweihten Schneide das Tier zerlegen darf, während die geweihte dem Adhv. zum Abschneiden der Opferstücke dient. Der Āgnidhra ergreift einen Feuerbrand und vollzieht unter Recitationen des Maitrāvaruṇa dreimal das Paryagnikarana um das Tier, den Schlachtfeuerplatz u. s. w. Zur selben Zeit finden auch die Apūvyaspenden statt, die nach den begleitenden Versen sich auf das zu den Göttern gehende Tier beziehen. Von dem ursprünglichen Gārhapatya werden einige Kohlen auf den Platz des Sāmitrafuers niedergelegt. Als Einleitung zum *pasusamjhapana*, dem Erstickten des Tieres erteilt der Adhvaryu durch den Maitrāvaruṇa dem Hotṛ den Befehl zum Adhrigu, dem Hersagen der alten, feierlichen, in Avasāna's zu teilenden Schlachtformel, die »die göttlichen und menschlichen Schlichter« auffordert »anzufassen, das Opfer vor die Pforten des Opferplatzes zu bringen«, »in einem Stück die Haut abzutrennen u. s. w.«<sup>10</sup> Der Āgnidhra nimmt wieder seinen Feuerbrand und legt ihn auf den Schlachtfeuerplatz, draussen vor dem Opferplatz, nieder; hinderein wird das Tier geführt, und ihm folgen Pratiprasthātṛ, Adhvaryu und Yajamāna, nach Kāt. »pipīlikavat«<sup>11</sup> marschierend, der Pratiprasthātṛ berührt mit den Bratspiessen das Tier, der Adhvaryu fasst den Pr. und der Yaj. den Adhv. an, wodurch eine Zauberkraft von dem Opfertier auf den Priester und durch diese auf den Opferer übergeht<sup>12</sup>. An dieser Stelle schaltet das Vait. S. 10, 17 die *pramucyamānahoma's* ein. Hierauf wird das Tier mit dem Kopf nach Westen, mit den Füßen nach N. gelegt und von den Schlichtern erstickt oder mittelst



einer Schlinge erwürgt<sup>13</sup>, während alle andern sich abwenden und nach dem Opferplatz zurückkehren. Vor dem Tode darf ausser einigen Formeln nichts gesprochen werden; sobald sein Eintreten von dem Schlächter gemeldet ist, folgt ein *sanjñaptahoma*, das Lösen des Strickes und Herbeiführen der Gattin. Wer seinen Feind vernichten will, legt jenen Strick auf einen dürrn Baumstumpf oder Grasbüschel und versucht ihn (SCHWAB 108). Auf Mund, Nase u. s. w. des verendeten Tieres giesst der Adhvaryu oder die Gattin des Opfers Wasser, und der andere von beiden wäscht die betreffenden Glieder ab. Zuerst wird vorsichtig die Vapā herausgeschnitten und an der Ekaśūlā aufgehängt. In das beim ersten Schnitt herausfliessende Blut taucht man ein Stück eines Halmes und wirft es, den Feind in tiefste Finsternis verwünschend, nach NW. oder SW. (SCHWAB 112). Die am Schlachtf Feuer erwärmte Netzhaut wird zur Uttaravedi geschafft, wo sie der Pratipr. an den Spiesen weiter brät und der Adv. eine Butterspende darüber ausgiesst. Das herabträufelnde Fett begleitet der Maitrāv. mit Rgversen. Die fertiggebratene Netzhaut findet unter Hersagung der Pañcahotiformel auf der Vēdi ihren Platz. Es folgt der 11. Prayāja, ev. die beiden Ājyabhāga's und die Darbringung der ganzen Vapā, der Goldstückchen und Buttergläser beigefügt werden (vapā, puroḍāsa, havis sind nach Ātv. 3, 4, 4 die *paśor pradānāni*); auch die Bratspieße sind ins Feuer zu werfen. Am Schluss dieses Vapāhoma wird in mehreren Sūtren an die Priester oder andere Brahmanen die Dakṣiṇā verteilt, drei Milchkühe oder drei trüchtige Kühe u. s. w. (SCHWAB 122). Der nächste Akt ist die Herstellung des Paśupuroḍāsa aus Reis bis zum triphalīkarāpa, worauf das *paśuvilāsana* entsprechend den Anweisungen der Adhriḡaformel erfolgt. Von der Mehrzahl der Sūtren werden 18 Teile des Tieres als opferfähig angesehen, Herz, Zunge, Bruststück u. s. w., wovon die ersten acht als *daivatāni* gelten<sup>14</sup>. Mit Ausnahme des am hrdayaśūlā besonders gebratenen Herzens werden sie in einem Topf gekocht, Magen und Exkremente, dazu das Blut für die Dämonen kommen als Anteil in eine Grube westlich vom Sāmitrafeuer ausserhalb des Opferplatzes. Das Puroḍāsaopfer nimmt jetzt seinen weiteren Verlauf. Sobald der Schlächter das Fleisch dreimal als *agar* angesagt hat, nimmt der Adv. die Stücke mitsamt dem Herzen, und legt sie mit Butter übergossen auf die Vēdi, dazu den Topf mit der Brühe. Während der Maitrāv. »Manotā für die abzuschneidende Opferspeise« einlädt, schneidet der Priester von den daivatāni mit der geweihten Schneide des Messers Stücke in der Grösse eines Daumengliedes ab. Die Idā wird bereitet und das ausgekochte, auf der Brühe schwimmende Fett in die vasāhomahavanī geschöpft (S. 141), alles in genauer, bis auf die Einzelheiten geregelter Weise. Als dann beginnt die Darbringung der Hauptspenden. Der Maitrāv. recitiert die Anuvākyā<sup>15</sup> und erteilt auf Veranlassung des Advaryu dem Hotr den Befehl zum Hersagen der Yājyā, bei deren Recitation der Pratiprasth. den grössten Teil der Vasā, einen Spruch recitierend, ins Feuer giesst. Der Überrest wird bald oder bei späterer Gelegenheit nach den vier Himmelsgegenden ausgesprengt. Sobald der Vauśatṛuf des Hotr erklingt, schüttet der Adv. mit der Juhū die Spenden für Indra-agni ins Feuer. Es folgt ein prādājyaopfer für Vanaspati, der paśuvisṭakt, zu dem die *tryaṅgāni* genannten Stücke (vom linken Hinterbacken, dem Oberschenkel des r. Vorderfusses und ein Teil des Afters) gehören, das Verzehren der Idā unter Verabreichung der Anteile des Tieres an Priester, Opferer u. s. w. und die 11 Anuyāja's, die Nachopfer an die »Opferstreu«, »die göttlichen Thore u. s. w.« Mit jedem der Anuyāja's ist ein *apayāja*<sup>16</sup> verbunden, indem der Pratipr. immer ein Stück des übrig gebliebenen guda hinzuopfert. (Etwas anders Kāt.). Der Svaru wird in das Feuer geworfen. Sein Rauch soll in

den Himmelsraum, seine Flamme in den Luft Raum dringen, seine Asche die Erde füllen; auch der Prastara und der Stab des Maitrivaruna nehmen ihren Weg ins Feuer; ein von dem Prastara zuvor abgesonderter Halm wird, nach Hersagung des Suktavāka, mit einer Verwünschung gegen die Feinde nachgeworfen und der Agnīdhra dreimal auf den brennenden Halm mit dem Zeigefinger hingewiesen (S. 158). Zu den Patnisamyāja's wird der Schwanz des Tieres verwendet, der Herzbratspiess wird in Gegenwart des Opfers, seiner Frau und der Priester am Rande einer mit Wasser gefüllten Grube oder einem ähnlichen Ort (Pflütze u. s. w.) mit einem die Feinde verwünschenden und einem Varuna um Sündenvergebung ansehenden Verse versteckt. Ohne den Spiess zu berühren, kehren sie zurück, jeder ergreift unterwegs drei dürre Äste und legt sie in das Feuer der Uttaravedi (163). Wie das NVO. schliesst die Ceremonie mit dem Samsthājapa.

Ausser diesen regelmässigen Tieropfern gibt es durch bestimmte Ursachen oder Wünsche veranlasste, naimittika's und kāmya's (wie Taitt. Saṃh. II, 1, 1 ff. Taitt. Br. 2, 8, 1 ff. u. s. w. zeigen) die zur Erlangung von bhūti, grāma's, prajā u. s. w. für Vāyu u. a. Götter dargebracht werden.

\* SCHWAB, das altind. Tieropfer, Erlangen 1886. Meine Darstellung beruht in allem Wesentlichen auf SCHWAB. Eine Übersicht der Ceremonie gibt auch RAJENDRA LALA MITRA JASB. 1872, I (vol. XLI), p. 182 ff. und WEBER, IST. 10, 344 ff.; vgl. ferner HAUG, Alt. Br. 2, 72 ff.; ROTH, Yaska's Nir. XXXIII ff. — \* WEBER, IST. 10, 347. — 3 S. 6, 1, 19 (34) Komm.; SCHWAB, l. c. XIV. — 4 RAJENDRA LALA MITRA, JASB. 41, p. 178. — 5 WEBER, IST. 10, 348. — 6 Über die allgemeine Bedeutung des Tieropfers ROTH, Yaska's Nir. XXXIII ff.; LUDWIG, RV. 5, 381 ff.; SCHWAB, l. c. XIX; OLDENBERG, Ved. Rel. 355 ff. — 7 Genauerer bei SCHWAB u. RAJENDRA LALA MITRA, l. c. — \* Vgl. § 63, Anm. 5. — 9 M. MÖLLER, HASI. 466; HAUG, Alt. Br. 2, 81, vgl. oben S. 17, Anm. 31. — 10 ROTH, l. c. XXXVIII ff.; HAUG, Alt. Br. 2, p. 85 ff.; RAJENDRA LALA MITRA, Beef in Anc. India JASB. 1872, I, 186; SCHWAB, S. 102. — 11 WEBER, IST. 9, 22; 10, 345. — 12 Vgl. oben S. 73; über die Bedeutung dieses Berührens handelt OLDENBERG, Ved. Rel. 499. — 13 IST. 9, 222. 3; 10, 345. — 14 Ausser SCHWAB vgl. HAUG 2, 94. — 15 IST. 9, 189. — 16 IST. 9, 223.

## 2. Die Somasamsthāh und andere Opfer.

§ 68. Agniṣṭoma<sup>1</sup>. — Āp. 10—13 (14, 8—12 Brahman), Kāt. 7—10 (11, 1 brahmatva). Vait. 11—24. Āśv. 4. 5. 6, 11—14; S. 5—8, 14 (15 Brahman; 16 ff. Nivids); Lāt. 1. 2; 5, 5 ff. Die folgende Darstellung beruht im Wesentlichen auf Āpastamba.

Unter »Somaopfer« versteht man eine grosse Anzahl von Opfern verschiedenen Namens und von ungleicher Dauer. Die Grundform aller bildet der Agniṣṭoma oder Jyotiragniṣṭoma, ein *ekāha*, der erste in der Reihe der 7 Soma-samsthāh, die in rituellen Texten aufgezählt sind (oben p. 41); mit *ekāha* bezeichnet man Opfer von eintägiger, früh, mittags und abends stattfindender Sompresung, deren einleitende Ceremonien sich jedoch über mehrere Tage erstrecken. Der Agniṣṭoma hat seinen Namen, wie angenommen wird<sup>2</sup>, von dem Sāman oder Liede (dem *yajñāyājñīya* SV. 2, 53. 54. RV. 6, 48, 1. 2), das dem 12. oder letzten Sastra des Tages, dem Agnimārutaśastra vorausgeht, und heisst auch *agniṣṭomasamsthāh kratuk*. Er wird Ait. Br. 3, 43, 5 ein *rathacakram anantam* genannt und 3, 44 mit der Sonne verglichen, deren Lauf die Recitationsweise folge, früh schwächer, mittags stärker, abends am stärksten. Nach Āp. 10, 2, 5 (8, 21, 3: *phālgunyaḥ uddṛṣṭe somāya dīkṣate*), Kāt. 7, 1, 4 wird es im Frühling, nach Śat. Br. 10, 1, 5, 4 alljährlich dargebracht. Jene den A. zu einem Frühlingsopfer machenden Angaben dürfen schwerlich ausser Acht gelassen werden; denn im Allgemeinen geht die Tendenz des Rituals, wie sich an dem Beispiel der ursprünglich fixierten und

später beliebig dargebrachten Atirātra, Mahāvṛata, Viṣuvat, Dvādaśarātra zeigen lässt, mehr dahin, die Opfer von einer bestimmten Zeit zu lösen als damit zu verbinden. Nach meiner Meinung ist der Agniṣṭoma ein am Neu- oder Vollmond<sup>3</sup> gebrachtes Frühlings- oder Jahresanfangsfest, in dem den Göttern der Nektar des Mondes, des »König Soma« geopfert wird<sup>4</sup>. Den Zwecken dieser Feier dienen die »Pavamānalieder« des IX. RV.-Buches, die ich »Mondfestlieder« genannt habe.

Drei Tieropfer sind damit verbunden, 1) ein Bock für Agni-Soma, *agnī-ṣomīya paśu*, der am letzten der vorangehenden Upasadtage darzubringen ist, 2) ein über den ganzen Sutyātag sich verteilender *savaniya-* oder *kratu-paśu*, dessen Gottheit beim Agniṣṭoma Agni, beim Ukthya Indrāgni, beim Soḍaśin Indra, beim Atirātra Sarasvatī ist<sup>5</sup>. Nach manchen schließt jede folgende dieser Samsthās immer den Kratupaśu der vorangehenden ein, so dass beim Atirātra alle vier Tiere erforderlich werden. (An Stelle des einen Tieres kann man auch eine Elfszahl wählen § 69). Das 3. Tieropfer besteht aus einer nach dem Opferbade, vor der Udayanīyāṣṭi darzubringenden *anubandhyā*, einer jungen unfruchtbaren Kuh für Mitra-Varuṇa, nach manchen aus dreien: je einer für MV., die Viśve devāḥ und Bṛhaspati, die erste zwei-, die zweite vielfarbig, die dritte rot<sup>6</sup>. Im Übrigen ist der Agniṣṭoma ein complicirter, im Einzelnen oft schwer zu erklärender Mechanismus, zu dessen Aufbau verschiedene Gebiete des indischen Lebens beigesteuert haben dürften. Das erste Erfordernis ist die Wahl der Priester, denen ein *somapravāka* »ein Somaherold« das Opfer ansagt und die Einladung bringt (10, 1, 2; 1St. 9, 308). Sodann ist notwendig — entweder vor oder nach der Weihe Āp. 10, 19, 16 — die Wahl eines Opferplatzes, den der Yajamāna sich vom König erbittet und den dieser gewähren muss, wenn er nicht den Fluch der Priester auf sich laden will. Nach S. muss der Platz nach O. oder NO. (also Sonnenaufgang) geneigt sein, für einen Brahmanavarcasakāma so liegen, dass der Hotṛ beim Recitiren das Āhavanīyafeuer, Sonne und Wasser erblickt. Lāt. 1, 1, 14 wünscht ihn ebenfalls nach NO. gerichtet, mit Gras bestanden und westlich von fließendem Wasser, einem hohen Baum oder einer Hauptstrasse gelegen. Das Opfer wird eingeleitet von der *dikṣā*<sup>7</sup> oder Soma-weihe, der sich der Opferer unterzieht. Den Namen habe ich, wesentlich auf Grund der engen Verbindung von *tapas* und *dikṣā* zu der Wurzel *daḥ* (Desid.; ohne Aspir. wie *adaḥsam*) gestellt<sup>8</sup> und die ursprüngliche Bedeutung dieser Ceremonie in einer Weihe zum freiwilligen in Indien wohlbekannten<sup>9</sup> Feuertode gesucht. Im gegenwärtigen Ritual wäre diese Bedeutung der Ceremonie verblasst und sie selbst zu einer blossen Kasteiung des auf das Somaopfer sich vorbereitenden Yajamāna herabgesunken. Im Gegensatz dazu steht die Vermutung OLDENBERG's, der *dikṣā* zu *dāṣ* »einem Gott dienen« stellt<sup>10</sup> und darin einen Zauberritus sieht, »zu den bei den verschiedenen Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche die Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch die Erregung ekstatischer Zustände bezwecken« und »den Vollzieher dieser Weihe, der hungernd und wachend ... neben dem dämonenverscheuchenden Zaubergefeuer sitzt, den der Ethnologie so wohlbekannten Typen der wilden Zauberpriester, welche durch Kasteiungen Besessenheit zu erreichen suchen,« vergleicht<sup>11</sup>. Für diese Weihe wird ein *dikṣitavimāna*, eine in bestimmten Massen aufzubauende Hütte, errichtet, vorn hoch, hinten niedrig, ganz umhegt, dicht dahinter eine für die Gattin. Die Ecken der Hütte liegen in den Zwischen- gegenden, bestimmte Wünsche des Opferers geben die Himmelsrichtung für die Thüren an. Der *didikṣiṣamāna* lässt sich Haare und Nägel scheren, ebenso mit Ausnahme des Kopphaares seine Gattin, und nimmt ein Bad, er legt ein

neues grosses Gewand an, geniesst Speise, Butter, Dadhi, Honig und salbt sich mit Butter und Salbe, die möglichst »vom Berge Trikakud« stammt. Er schliesst seine Hände — nur Daumen und Zeigefinger bleiben frei (Kät.)<sup>19</sup> — und betritt die Hütte. Seine Tracht vervollständigt ein Gürtel aus Rohr oder Mufjagras, an dessen Stelle bei der Frau ein Strick tritt, das Horn einer schwarzen Antilope, das zum Kratzen dient beim Jucken<sup>20</sup> und nach Baudh. Kfīt in den Saum des Gewandes eingebunden wird, ein Turban (bei der Frau eine Haube) als Kopfbedeckung, die auch durch den Saum des Gewandes ersetzt werden kann, ferner ein Stab aus Udumbara oder anderem geeignetem Holz. Vor das Āhavanīyafeuer werden im S. zwei mit der Innenseite aufeinandergelegte Felle (Kät.) gebreitet und dienen dem sich Weihenden zum Sitz (Āp. 10, 15, 11). Dreimal leise ruft der Adhvaryu ihn als Geweihten aus<sup>21</sup>: »*dikṣiṣṭāyaṃ brāhmaṇo nīlakaṣṭhaśarmā pārāśaragotro 'nantasarmaṇaḥ putro rāmasarmaṇaḥ pautro ṛṣinsihāśarmaṇo naptā tam indrāyendragñibhyām vasakhyah . . . brūmah* und (zur Hütte hinaustretend) dreimal laut. Das ist das *dikṣitavajñāpana* oder der *dikṣitavāda*. Eine Reihe von Vorschriften beschränkt Thun und Lassen des Geweihten (Āp. 10, 12 ff.). Sieht er Opfer unreines, beregnet er, kehrt er dem Feuer den Rücken, so muss er sühnende Sprüche sagen, beim Lachen die Hand vorhalten. Redet er selbst jemand an, so muss er am Ende des Namens bei einem Brāhmaṇa »*canasita*«, bei einem Rājanya oder Vaiśya »*ricakṣaṇa*« einfügen (Devadatta canasita!). Nicht darf die aufgehende oder untergehende Sonne ihn wo anders als in seiner Hütte finden. Seinen Stab und sein schwarzes Fell darf er nicht von sich lassen; auch seine Nahrung ist beschränkt. Seinen Namen soll niemand nennen noch ihn jemand berühren. Er schickt Boten aus, die ihm Nahrung bringen sollen (*saniyācana*)<sup>22</sup>. Die Dauer dieser Weihe wird verschieden bestimmt; nach einigen einen, drei oder vier Tage (drei Tage dauern die Upasād's, den fünften resp. siebenten oder achten Tag findet dann die Pressung statt), nach andern zwölf Tage, ja auch einen Monat oder ein Jahr<sup>23</sup>. Es heisst: »wenn der Geweihte mager wird, dann ist er opferrein, wenn nichts mehr in ihm ist, ist er opferrein, wenn seine Haut an seinen Knochen klebt, ist er opferrein, wenn das Schwarze in seinen Augen aufhört, ist er opferrein.« Wenn diese Zeit vorüber ist, begibt sich der, der sich für einen Opferplatz noch nicht entschieden hat, auf den Weg dahin.

Der erste grössere Akt des Opfers ist der Somakauf (*somakraya*). Ein Kautsa, ev. auch ein anderer Brahmane fungirt als Somahändler. Auf der Stelle der zukünftigen Uttaravedi oder bei den Schalllöchern werden die Somaschossen auf einem roten Stierfell ausgebreitet, der Somahändler setzt sich nördlich davon hin und liest ohn. Augenzeugen den Soma aus<sup>24</sup>. Eine Kuh von gewissen Eigenschaften steht als Kaufpreis bereit. Die letzte ihrer Fussstapfen, wenn man sie sieben Schritte vorwärts leitet, wird mit einem Kreis eingeschlossen, mit Butter opfernd übergossen, und ein Drittel der dort aufgehobenen Erde nördlich vom Gārhapatya vergraben, ein Drittel nördlich vom Āhavanīya, ein Drittel erhält die Frau. Die Somaschossen werden gemessen und unter Feilschen von dem Händler erstanden, diesem letzteren am Ende aber der ganze Kaufpreis wieder abgenommen. Wir haben hier eine dramatische, dem Opfer einverlebte Darstellung von der Gewinnung des Göttertrankes aus den Händen der Gandharven, und »der geprellte und mit Schlägen heimgeschickte Sūdra ist der dumme Teufel unserer eigenen Litteratur.« Der erstandene Soma wird auf den Wagen gebracht; zwischen die Deichseln geht der Subrahmanya, einen grünen Zweig in der Hand, der zum Treiben dient (Lāt. 1, 2, 19), und der Adhvaryu erteilt dem Hotr den Befehl zum Hersagen der Verse für *soma paryuhyamāna*, die dieser zwischen den Geleisen stehend (nach

Āsv. 4, 4, 2 mit der Fussspitze dreimal Staub nach Süden werfend) recitirt. Der Subrahmanya ruft, während der Wagen nach O. sich bewegt, dreimal, geht er nach W., sechsmal (Lät.) die Subrahmanyaformel, die feierliche Einladung an Indra, die während des Opfers mehrfach wiederholt wird<sup>18</sup> und Indra als den wirklichen Herrn des Opfers kennzeichnet. [Bei Lät. wird hier nur *subrahmanyom* gerufen, die ganze Formel erschallt erst nach Abschluss der Gastspende, wobei zugleich verkündet wird, am wievielten Tage die Pressung sein wird. Bei Agnistutopfern (Lät. 1, 4, 1 ff.) tritt eine auf Agni bezügliche Formel dafür ein.] Verschiedene Äusserungen der Brāhmaṇa's und ihre Deutungen der Sprüche zeigen, dass diese in Soma nicht mehr die Pflanze, sondern den König Soma (Mond) sehen, der dem Opferplatz naht. Dem Gast zu Ehren wird die *ātithyaśī* dargebracht; an sie schliesst sich, wie ich glaube in altem kulturgeschichtlichem Zusammenhang mit dem Gastopfer, die *tanūnāptra* genannte Verbrüderungsceremonie an, durch die die Priester mit dem Opferer zusammen unter Berührung der von dem Gastopfer entnommenen Butter einen Vertrag der Treue gegeneinander eingehen. Der Āgnidhra bringt die kochenden Madantwasser, die alle Teilnehmer berühren, und der Opferer tritt in die engere Weihe, die *arāntaradīkṣā*, ein, zu der er seinen Gürtel enger anzieht, seine Hände fester schliesst und als Fastenspeise nur noch warme Milch genießt. Dies ist der Platz für die eventuelle Darbringung der *pravargya*-Ceremonie (vgl. § 68) und der mindestens drei Tage umfassenden *upasad*-Feiern, die Vor- und Nachmittag mit Ājyaspenden und Sprüchen, die auf Agnis Erz-, Silber- resp. Goldkörper anspielen, begangen werden. In den Brāhmaṇa's werden sie mit Mythen in Beziehung gesetzt, die von Belagerungen und feindlichen Angriffen erzählen, sie heissen *ayaḥśaya*, *rajaśśaya*; resp. am dritten Tage *harīśaya*; haben weder Prayūja's noch Anuyūja's und werden nach einem Text eilend dargebracht. Es scheint, als ob hier Ceremonien, die bei der Belagerung feindlicher Orte vollzogen werden, dem Somaritual einverleibt worden seien<sup>19</sup>. Wenn auf den Opferer feindliche Städte einen Angriff machen sollten, so lege er bei den Upasad Erz, Silber resp. Gold in den Opferlöffel. An dem mittleren dieser drei Tage geschieht die Konstruktion der Mahā-vedi<sup>20</sup>. Auf sie werden die Havirdhānawagen gefahren und mit einem Zelt umhüllt. Drei Schritte östlich von dem Westende der Vedi liegt das *sadas*, die Hütte; in ihrer Mitte richtet man einen Udumbarastamm nach dem Ritual des Yūpa so auf, dass er den freien Ausblick nicht hindert. Hier, wie bei der Mehrzahl der Ceremonien, beteiligt sich auch der Udgātṛ; z. B. hilft er dem Adhvaryu beim Aufstellen des Udumbara und begleitet es mit einem Spruch (Lät. 1, 7, 3); er hält diesen fest, bis die Matte darübergezogen wird und bringt nach dem Adhvaryu ebenfalls seine Spende dar. Das Sadas wird mit Matten eingedeckt, deren Zahl je nach dem Opfer schwankt. Auch diese Einzelheit ist sorgfältig vorgesehen. Vor der Achse des rechten Wagens werden die vier *uparava*'s, Schalllöcher, hergestellt, um, wie bei einer Bhūmিদुन्दubhi, den durch das Ausschlagen des Soma erzeugten Schall zu verstärken. Mit einem die Rakṣas bannenden Spruch wird ein Kreis um die betreffende Stelle gezogen, die Löcher sind so zu graben, dass sie unten zusammentreffen, oben getrennt sind. Auf diese Höhlungen kommen die zwei Pressbretter, darauf das rote Fell als Unterlage für die Steine. Der beim Graben des *āhvāla* (Opfergrube) gewonnene Schutt dient zur Herstellung der sechs im Sadas befindlichen *dhiṣṇya*'s oder Feuerherde<sup>21</sup>, die von S. nach N. sich hinziehen und für Maitrāv., Hotṛ, Brāhmaṇacchamsin, Potṛ, Neṣṭṛ, Acchāvāka bestimmt sind. Ausserhalb des Sadas, auf der rechten Seite der Vedi, befindet sich der zum Reinigen der Gefässe dienende *Mārjātīya*-Herd, ihm gegenüber auf der andern Seite die Hütte für das *Āgnidhrīya*-Feuer. Nach Weihung der

verschiedenen Stützen des Opferplatzes, des Āhavanīya, des Bahiṣpavamānūstāva (wo das Stotra für den sich Huternden Soma bei der Frühpressung gesungen wird) u. s. w. beginnt die Darbringung des *agnīṣomīya paśu*. Die Procession der Teilnehmer bewegt sich, unter Vorantragung des Feuers oder Soma's, nach Osten zum Āgnidhriya und Āhavanīya. Der Brahman trägt den Soma, andere die Steine und Gefässe, einer führt die Gattin, hinterdrein bringt man den Bock. Eingeladen zur Beteiligung sind die *samapitrata's*, *amatya's* oder *jñāti's* des Opferers, seine Frau, Söhne, Enkel, auch Brüder<sup>22</sup>; den Adhvaryu fasst der Opferer, ihn die Gattin, diese die Söhne, diese die Enkel, diese die Jñāti's an<sup>23</sup>, alle Verwandte mit neuen Gewändern angethan. Deutlich treten hier die Anzeichen eines sacrum gentilicium hervor, wertvoll auch dadurch, dass es sich hier um keinen Manenkult handelt. Der Adhvaryu bringt einige Spenden, und wenn der Hotṛ den ersten Vers *agnīṣomābhyāṃ praṇīyamānābhyām* gesagt hat, (daher *agnīṣomaṇṣrayana* die Bezeichnung dieser Ceremonie), setzt der Zug sich in Bewegung. Auch der Udgātṛ beteiligt sich mit seinem Sāman (L. 1, 6, 39). Das Feuer wird auf dem Āgnidhriya abgesetzt, der Soma durch die Hinterthür in das Havirdhānamandapa gebracht, im Fond des südlichen Wagens auf ein schwarzes Fell gelegt und den Göttern zum Schutz übergeben. Damit schliesst die Avāntaradikṣā, der Opferer löst seine Faust, lässt den Gürtel loser, und sein Gelübde hört auf. Das Bockopfer beginnt und wird bis zur Darbringung der Vapū fortgesetzt. Danach ergeht an den Subrahmanya der Befehl, die *pilāputriyā subrahmanya* zu rufen (in der *pitarāḥ* und *putrāḥ* gepriesen werden), die von jetzt ab an Stelle der früheren Formel tritt<sup>24</sup>. Der Adhvaryu holt aus einem Bergquell die zur Somabereitung dienenden Wasser, die *vasatīvari's*, die er im Schatten einer Wolke, eines Hügels oder Baumes oder auch im eigenen Schatten bei Sonnenglut schöpft, und hinter das *ākā-mukhiya*-Feuer setzt, bis sie nachts um die Vēdi herumgetragen werden und hinter dem Āgnidhriya ihren Platz finden. (Am andern Tage wird aus ihnen der Hotṛcamasa gefüllt, der Opferer spricht über sie die Formel »nigrābhyāḥ« und von da ab führen sie den Namen *nigrābhyāḥ*<sup>25</sup>.) Die Kühe werden gemolken, die verschiedenen Milchsorten zur Somamischung, zum Dadhigraha, Dadhigharma, Maitrāvaruṇa- und Ādityagraha fertiggestellt. Der Opferer verbindet am Āgnidhriya oder Havirdhāna wachend und den Soma (vor Feinden, Tieren u. s. w.) beschützend diese Nacht, die Priester verbleiben am Āgnidhriyafeuer.

Am Ende dieser Mahārātri, die zu dem Sutyātage hinüberführt, beginnt man mit Aufstellung der Geräte, der vielen grossen und kleinen Gefässe und Becher von verschiedenen Formen und verschiedenem Material, der Soma-steine u. s. w., und das geistliche Tagewerk wird, »ehe man einen Laut von Menschen oder Vögeln hört«, von dem Hotṛ eingeleitet, der, zwischen den Deichseln stehend, den *prātaranuvāka* hersagt (SBE. 26, 229), eine Litanei aus Sprüchen und *kratu's*, Serien von Hymnen, von denen BERGAIGNE schon im RV. Spuren findet (s. o. S. 16), in Anuṣṭubh-, Triṣṭubhversen u. s. w., erst an Agni, dann an Uṣas und die Āsvins gerichtet, so dass im Ganzen tausend Verse gesagt werden, nach manchen nur 360, in bestimmter Weise ausgewählt, nach andern in unbegrenzter Zahl<sup>26</sup>. Nach Āśv. 4, 15, 9 dauert die Recitation bis zum Anbruch des Tages und die letzte Hymne soll so lange, bis das Dunkel weicht, wiederholt werden. Gleichzeitig mit der Aufforderung an den Hotṛ diesen Prātaranuvāka herzusagen, erteilt der Adhvaryu dem Pratiprasthātṛ den Befehl, die *savanīya puroḍāsa's* herauszunehmen, und an den Subrahmanya, seine Formel zu rufen. Diese *savanīya* p. bestehen aus *ahānā's* für Indra harivat, *karambha* (nach den Komm. Saktus mit Wasser oder Butter angerührt) für Indra-Pūṣan, *parivāpa's* (geröstete Körner,



deren Hülsen man mit den Nägeln löst), für Sarasvatī, Bhārati, einem *puṛodās* für Indra, einer *payasyā* für Mitra-Var. Sobald der Hotṛ die Worte sagt »es erschien mit leuchtenden Rindern die Uṣas«, betreten die Sänger mit einem Spruch die Vēdi (Lāṭ. 1, 9, 2), lassen sich hinter dem südlichen Havirdhānawagen nieder und flüstern die Bahispavamānaverse (1, 9, 19). Jener Vers des Hotṛ bildet auch das Stichwort für den Adhvaryu, die Befehle zu der *apō-naptīyā*-Ceremonie zu erteilen: »die Wasser heische, o Hotṛ! Krugdiener des Maitrāvaruṇa, lauf herbei! Ekadhanin's, laufet herbei! Neṣṭṛ, leite die Gattin hervor! Unnetṛ, mit der Hotṛkufe und den Vasatīvarī's nähere dich der Grube!« In einer Entfernung, auf die man noch die Stimme des recitierenden Hotṛ hört, holt man aus fließendem Gewässer, in die zuvor eine Spende geopfert wird, die *ekadhanā*-Wasser<sup>27</sup>, die zur Mischung des Trankes gebraucht werden. Der Hotṛ begleitet die einzelnen Akte mit den Versen des Apō-naptīyaliedes RV. 10, 30<sup>28</sup>.

Die Pressung kann bei Āp. mit einigen, besondere Wünsche erfüllenden Graha's aus Dadhi, Ājya oder Soma eingeleitet werden, im letzten Fall werden nur so viel Somastengel, als für einen Graha nötig sind, gepresst. Bei dem Vājapeya, Rājasūya u. a.<sup>29</sup> kommen noch der Amśu- und Adābhyagraha, einzeln oder vereinigt, hinzu, dieser nach Āp. 12, 7, 18 aus saurer, süßlicher Milch oder Vasatīvarīwassern geschöpft und nur mit Somastengeln umgerührt (den *adhavanā*'s), jener aus so viel Somaschossen, als zu einem Graha nötig sind, gepresst. Er ist nur einmal zu pressen; während man im Geist das Vāmadevyaśāman singt, ohne Atem zu holen, mit abgewandtem Gesicht u. s. w. zu schöpfen. (Bei Āśv. 5, 2, 1 ff. gelten, dem Namen entsprechend, vom Upāṃśu und Antaryāma ähnliche Beschränkungen des Atmens<sup>30</sup>.) Der eigentliche *mahābhiṣava*, Hauptpressung (SBE. 26, 257), wird eingeleitet von dem als Bild aller Pressungen geltenden *upāṃśusavana*, der den Upāṃśugraha liefernden Vorpressung<sup>31</sup>. Für sie wie für alle folgenden gilt die Vorschrift: »mit einem goldenen Ring am Finger zu pressen, zu schöpfen, zu opfern« (Āp. 12, 7, 12). Der *mahābhiṣava* wird in drei Paryāya's, Runden oder Gängen, vom Adhvaryu, Pratiprasthātṛ, Neṣṭṛ, Unnetṛ, die in verschiedenen Himmelsrichtungen stehen, ausgeführt. Der gewonnene Saft kommt in das mit Wasser gefüllte Ādhavanīyagefäß, um alsdann mittelst einer aus Wolle hergestellten Seihe geläutert zu werden. Die Seihe liegt auf dem Dronakalāsa genannten Gefäß, das die Udgātṛ's auf die zusammengedrückten Presssteine gestellt haben. Beschwörungspraktiken können sie dabei bethätigen. Um z. B. ein Reich zu vernichten, legt der Udgātṛ den flintnen, Upāṃśusavana genannten Stein hinter den Dronakalāsa und denkt an einen mächtigen Nachbarstamm (Lāṭ. 1, 10, 13). Der Unnetṛ (SBE. 26, 169. 238. 312) giesst mit Hilfe eines Schöpfgefäßes aus dem Ādhavanīya in die Hotṛkufe und mit dieser der Yajamāna in ununterbrochenem Guss auf die Seihe, während der Udgātṛ die Formel *pra sukra* flüstert (Lāṭ. 1, 10, 21). Aus diesem Guss (*dhārā*) werden die nächsten Graha's (*antaryāma*, *aindravāyava*, *maitrāvaruṇa*, *sukra*, *manthin*, *āgrayāna*, *ukṣhya*, *dhruva*) geschöpft, die darum *dhārāgraha*'s heißen im Gegensatz zu den späteren *adhārāgraha*'s, die mittels der Pariplavā aus dem Dronakalāsa geschöpft werden (Āp. 12, 18, 11). Veraltet ist der vaiśvānara-Graha<sup>32</sup>. Der übrige Soma, bis auf einen für die Füllung der Camasa's der Priester nötigen Teil, kommt in das *pātābhṛt*-Gefäß. Die *vaiṣṇavahoma*'s (SBE. 26, 305) zur Sühnung verspritzter Somatropfen werden dargebracht, alsdann geht man mit dem *bahiṣpavamānastotra* vor. Die Pavamānastotra's begleiten bei allen drei Pressungen die Läuterung Soma's, und das des Prātahsavana heisst *bahiṣpavamāna*, weil es ausserhalb des Sadas draussen am Cātvala stattfindet. »Wie (das Wild) beschleichende (Jäger)« kriechen sie gebückt vor, einer nach dem

andern, der Hintermann den vorderen anfassend (Äp. 12, 17, 1 ff.; Śpn. S. 346). Der Adhvaryu leitet, »treibt« (*upākaroti*), wie bei allen Pavamāna's, das Stotra ein, indem er mit den Worten »Vāyu ist der Himkart« dem Prastotṛ eine Handvoll Darbhagras (bei andern Stotra's nur zwei Halme, Äp. 12, 17, 9) reicht, die der Prastotṛ nimmt und, indem er den Brahman um Erlaubnis zum Stotra bittet (cf. § 58, S. 101), dem Udgātṛ weitergibt (Lāt. 1, 12, 1). Der Platz der Sänger am Cātṛvāla ist westlich vom Adhvaryu. Bei allen Stotra's sitzen sie, den Blick nach dem Horizont gerichtet, der Prastotṛ nach W., der Udgātṛ nach N., der Pratihart hinter dem Udgātṛ nach SO. gewendet, ihren linken Schenkel unterschlagend (Lāt. 1, 11, 22); hinter ihnen die Upagā's, mindestens drei an Zahl (Lāt. 1, 11, 24) oder wenigstens vier (Äp.). Auf ihrem Wege zu dem Bahispavamānāstava tragen sie in der linken Hand Grashalme, die sie einzeln mit einem Spruch nach S. werfen (Lāt. 1, 11, 17). Mit jenem vom Prastotṛ empfangenen Büschel schlägt der Udgātṛ auf seinen rechten Schenkel, und mit dem Spruch: »durch Agni's Glanz« »schirmt er den Stoma an« (*stoman yuj* Lāt. 1, 11, 3; 3, 5, 20, 23; 9, 7, 9; 3, 5, 9; *stomayaga* 2, 1, 1 im Gegensatz zu *vimuc* 2, 11, 1). Ehe die Sänger beginnen, flüstert der Yajamāna einen Spruch, während des Gesanges den Daśahotṛ, bei dem mittleren Stotriyavere den ersten Anvārohamantra, auch fällt er, wie die Upagātṛ's, in den Gesang mit *ho* resp. *om* ein (Äp. 12, 17, 11 Komm.) und beschliesst dieses wie alle andern Stotra's (cf. S. 103) mit den Worten »*stutasya stutam ari* u. s. w.« (12, 17, 17, 18). Die Sänger kehren mit einer ungeraden Zahl von (3—9) Schritten vom Bahispavamānāplatz zurück und studiren am Agnīdhṛtya die Bahispavamānaverse (Lāt. 2, 1, 8, 9). Der Adhvaryu erteilt die Befehle, das Feuer auszubreiten, Barhis zu streuen, die Puroḍāś's herzustellen. Der Āśvinagraha wird geschöpft und der Kratupaśu, auf dessen altertümliche Sprüche bei der Priesterwahl Weser aufmerksam macht, bis zur Darbringung der Vapī gefördert. Darauf »schleichen« sie vereint zum Prātaḥsavana in das Sadas (*samprasarp*). Sie blicken zuvor mit Sprüchen (*grahavakāśaiḥ*) auf die Graha's und andere Somagelasse (12, 18, 16; 13, 2, 7), der Yajamāna tritt verehrend an die Graha's, Kalāś's, Dhīpya's u. s. w. mit den *śṛtaṃkāra* genannten Sprüchen heran. Erst werden die *savanīya*-Puroḍāś dargebracht (p. 128), dann folgt die Opferung der *dvidevatyagraha's* (für Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa, Āsvins), Yajatispenden, zu denen der Pratiprasthātṛ als Gegenstück mit dem Ādityagraha die *pratinigrāhya's* schöpft. Der Adhvaryu reicht am Schluss jeden Graha dem Hotṛ, der ihn auf den entblästen rechten Schenkel stellt und mit ausgespreizten Fingern bedeckt<sup>33</sup>. Daran schliesst sich das *camasonmayana* (Äp. 12, 21, 14 ff.), die Füllung der neun Kufen des Hotṛ u. s. w., ferner die Opferung der Sanḍa und Marka (cf. av. mahrka) gespendeten *śukrāmanthinau* in umständlichem Ceremoniell. Den nächsten Abschnitt des Opfers bilden die »*hotṛāḥ*« genannten *savanamukhyāś camasīyāḥ*, die vom Adhvaryu aus den Kufen des Maitravaruṇa, Brāhmaṇocchamsin, Potṛ u. s. w. dargebrachten Spenden, begleitet von den Yājya's »*prasthitaḥ prayājya's*« der einzelnen Priester, die den in den Camasa's verbliebenen Rest, einander gegenseitig anrufend, verzehren (*prasthitaḥ prakṣa*)<sup>34</sup>. Auch die Dvidevatyagraha's verzehrt man jetzt. Die geleerten Camasa's werden wieder gefüllt (nach manchen nur berührt) und unter den hinteren Teil des südlichen Wagens gestellt. Sie führen von da an den Namen »*nārdāṇṣa*«, weil sie den Manen, früh den *amāḥ* oder *avamāḥ*, mittags den *āvāḥ*, abends den *kāvāḥ* gehören<sup>35</sup>. Jetzt naht der Acchāvāka; er erhält seinen Anteil vom Puroḍāś und beginnt, mit *vadasva yat te vādyaṃ* aufgefodert, seine Recitation. Eine etwas verächtliche Stellung dieses Priesters zeigt sich darin, dass der Hotṛ nach ŚSS. 7, 6, 7 ihm den Upahava verweigern kann und der zurückgewiesene von dem Liede

RV. X, 19, soviel er kann, durchlaufen muss. Die 12 bis 14 *ṛtugraha*'s werden für Madhu und Mādhava, Sukra und Suci u. s. w. von Adhvaryu und Prati-prasthātr abwechselnd geschöpft und unter Anwendung der 12 *ṛtupraśa*'s, bei denen Götter und Priester in einer schon dem RV. bekannten Weise zu Gruppen verbunden werden, geopfert<sup>16</sup>. Am Schluss schöpft man den *in-drāgni*-Graha und stellt ihn hin. Die *Ṛtuschale* in der Hand sitzt der Adhvaryu am Eingang des Sadas, bereit, dem Hotṛ den *Āhāva* zum Sastra zu erwidern (*sastram pratigariṣyan* s. o. S. 102), und das erste Sastra (*Ājya*) des Hotṛ (S. 99) fängt an. Der Adhvaryu nimmt nach seinem Prati-gara den Graha, die *Camasādhvāryu*'s die Becher, jener opfert und diese versetzen sowohl nach dem *Vaṣatkāra* als nach dem *Anuṣaṣatkāra*, ohne zu opfern, für die *Manen* die *Nārāsamsa*'s in Bewegung<sup>17</sup>; es folgt das Essen des Graha und der *Nārāsamsa*'s, worauf sie mit dem *Sukrapātra* den *vaiśvadevagraha* schöpfen. Der Adhvaryu leitet das Stotra durch Übergabe zweier Halme an den Prastotṛ ein. Der Opferer sagt wieder, ehe es beginnt, seinen Spruch, während des Stotra den *Caturhotṛ* u. s. w., und am Ende des Stotra beginnt mit *Āhāva* und Prati-gara das *Pra-ugaśastra* (Gabeldeichsel-sastra) des Hotṛ. Das Opfern des Graha, das Verzehren desselben und der *Nārāsamsa*'s findet in früherer Weise statt. Darauf wird ein Drittel des *Ukthya* für *Mitra-Varuṇa*, ein Drittel für *Indra*, ein Drittel für *Indrāgni* geschöpft und diese drei Graha's dienen als Opfergaben für die letzten drei Stotra's der Morgenpressung und die ihnen folgenden Sastra's der *Hotṛaka*'s: des *Maitrāvaruṇa*, *Brāhmaṇacchamsin* und *Acchāvika*. Nach einer Spende für *Agni* verlassen sie mit Erlaubnis des *Prasūstṛ* (*sarpata*!) auf dem *mygalīrtha*<sup>18</sup> (hinter dem *Āgnīdhṛīya*), wie sie gekommen, den Opferplatz.

**Mittagpressung.** Das Ritual der Mittagpressung ist im Wesentlichen das des *Prātahsavana*; nur fallen die *Dvidevatya*- und *Ṛtugraha*'s, ebenso die *Darvihoma*'s fort und als Priester tritt der *grāvastu*<sup>19</sup> hinzu, dessen Aufgabe es ist, wie sein Name sagt, die an die Presssteine gerichteten Hymnen und Verse zu recitieren, Haupt und Gesicht in die vom Opferer erhaltene und diesem wieder zurückzugebende *Somabinde* eingewickelt. Mit dem immer wiederholten Ruf *ihā ihā* (und in der Mitte des letzten *Paryāya* mit *byhadbṛhat*) pressen sie den Soma. *Sukrāmanthināu*, *Āgrayaṇa* (aus 3 Gläsern), die beiden *Marutvatīya*'s, von denen der Adhvaryu mit dem *Ṛtugraha* den einen, der Prati-prasthātr den andern schöpft, nach, vor oder zwischen ihnen der *Ukthya*, das sind die Graha's der Mittaglibation. Nach den *Grahāvākāśa*'s und *Sṛtamkāra*'s und nach Darbringung der *Viprudḍhoma*'s (S. 129) schleichen sie zum mittäglichen *Pavamāna* vor, das dem *Bahispavamāna* der Morgenpressung entspricht; der *Sarpanamantra*, die *Japa*'s des *Yajamāna* u. s. w. sind mittags anders; nicht wieder wie am Morgen erschallt das Stotra ausserhalb, sondern innerhalb des Sadas. Am Schluss des *Mādhyandimapavamāna* befiehlt der Adhvaryu wieder: *agnīm vihara, barhi śṛṇūhi, puroḍāśāḥ alamkuru!* mit dem für den Mittag charakteristischen Zusatz *dadhigharmenānūdehi!*, der Aufforderung zur Bereitung eines sauern Milchtranks, der am *Āgnīdhṛīya* gekocht wird (wenn früh ein *Pravargya* dargebracht wurde, cf. § 68) und schon dem RV. (10, 179) als mit dem *Mittagsavana* verbunden bekannt ist. Darauf folgen die *savānīya-Puroḍāśa*, das Füllen der *Camasa*'s natürlich mit Veränderung der Formeln, die Opferung der *Sukrāmanthināu* u. s. w. und die weiteren Ceremonien bis zum Hinsetzen der *Nārāsamsa*'s. *Sanneṣu nārāsamsaṣu* werden die *Dakṣiṇā*'s (die südlich von der *Vedi* stehen, oder auch, nach andern, an anderer Stelle) verteilt. Der Opferer kann 7, 21, 60 bis 1000 Rinder geben, auch seinen ganzen Besitz nach Abfindung des ältesten Sohnes mit dem ihm gebührenden Anteil. Bei Hingabe eines Tausends oder des ganzen Besitzes ist die Hinzu-

flügelung eines Maultieres nötig. Andere Gegenstände sind Schafe, Rosse, Elefanten, Diener, Kleider; auch Bohnen u. s. w. (ausführlich auch Lāṭ. 2, 7, 12 ff.). Die Verteilung der Rinder geschieht bei Āp. dadurch, dass der Opferer sie mit einem schwarzen Fell in vier Teile auseinander scheucht. Ein Viertel giebt er dem Adhvaryu, und zwar erhält der Pratiprasthātr die Hälfte von dem, was der Adhvaryu bekommt; der Neṣṭr ein Drittel, der Unnetṛ ein Viertel (Komm. 13, 5, 12); ebenso bei den andern Priestern. Der Āgnīdhra empfängt ein Prācipuum. Einem Ātreya ist ausserdem ein besondres Goldgeschenk<sup>40</sup> zu verabfolgen. Ausgeschlossen von allen Gaben sind die Kaṇva's und Kaśyapa's, sowie unwissende Brahmanen. Das Vieh des Opferers würde weglaufen, wollte man einem Unwürdigen schenken. Unter den mannigfachen, das Verhalten des Priesters und Opferers regulierenden Vorschriften ist noch Āśv. 5, 13, 17 hervorzuheben, der von der Weggabe einer Tochter bei dieser Gelegenheit spricht, wozu der Komm. auf den *daiva vivāhaprakāra* verweist. *Nūṣu daksinṣu*, nach Empfang der Dakṣiṇā's, wird die *kṛṣṇaviṣāṇā* auf die Grube geworfen, und die Darbringung der beiden Marutvatīya findet statt; darauf das Schöpfen und Hinstellen eines dritten *marutvatīya graha* (auch *mahāmarutvatīya* genannt), dem die Recitation des *marutvatīyaśāstra* durch den Hotṛ folgt. Daran schliesst sich das Schöpfen des Māhendra mit dem *śukrapātra* und an dieses das Stotra für Mahendra (i. Prṣṭhastotra), zu dem von Seiten des Hotṛ das *niṣkevalyaśāstra* gehört. Gleichzeitig mit dem Māhendra-graha schöpfen die Priester die drei *atigrāhyapātra's* (der Pratiprasth. den für Agni, Neṣṭr für Indra, Unnetṛ für Sūrya) und bringen ihn nach demselben dar. Die drei *ukthyavigrahāḥ* oder *ukthyasya paryāyāḥ* unterscheiden sich nicht von denen der Morgenpressung; nur dass der Widmungsspruch beim Schöpfen und Niedersetzen hier allein an Indra gerichtet ist. Zu jedem Paryāya (Vigraha) gehört ein Stotra (Prṣṭhastotra 2—4), dem das Śāstra eines der Hotṛaka's (Maitrāvaruṇa, Brāhm. resp. Acchāvāka) folgt.

Die Abendpressung wird durch einen Ādityagraha eingeleitet, der nicht von allen als zum Tṛtīyasavana gehörig betrachtet wird<sup>41</sup>. Er besteht aus Überresten der Dvidevatyagraha's, die der Pratiprasth. früh in die Adityasthālī gegossen hat. Beide Thüren des Havirdhāna werden geschlossen, auf der von viel Leuten umgebenen Vēdi wird er geschöpft. Sollte unter den Anwesenden sich ein Nebenbuhler befinden, so muss man, während dieser innerhalb der Vēdi steht, schöpfen; wohnt man selbst dem Opfer eines Nebenbuhlers bei, so soll man ausserhalb der Vēdi stehen. Auch Regen- und andere Zauber kann man damit verbinden. Der geschöpfte Graha wird mit dem Upāmsūsanastein umgerührt. Die Hauptpressung verläuft im Wesentlichen wie die des Morgens, nur kommen die Trester der früheren Savana's hinzu. Auf die Pressung folgt die Herausnahme der Savanīya's und am Āgnīdhraplatz durch die Gattin das Quirlen der Āśir, die über das Sieb in das Pūtabhṛtgefäss unter Hersagung mehrerer Verse gegossen wird. Der Āgrayana wird diesmal aus vier Glüssen (mittags aus drei, früh aus zwei) geschöpft. Dem Bahiṣpavamāna, Mādhyandinap. entspricht abends das *ārḥava pavamāna*, das der Opferer wieder mit einem Spruch eröffnet und mit dem Flüstern des Paicahotṛ oder Saptahotṛ u. s. w. begleitet. Nach Schluss des Stotra erteilt, wie früher, der Adhvaryu die Befehle *agnīd agnir vihara* u. s. w. mit dem Zusatz *pratiprasthātāḥ paśau saṃvadasva*, d. h. mit der Aufforderung zur Fortsetzung des unterbrochenen Tieropfers, das von der Frage an den Samitṛ *śṛtaṃ havīṣh* an bis zur Iḍā weiter geführt wird. Nach Darbringung der savanīya-Puroḍāś verläuft die Ceremonie wieder wie mittags bis zum Hinstellen der Nārīśan sa's, natürlich unter Abänderung der Praiṣa's u. s. w. *Sanneṣu nārīśanṣeṣu* werden die Manen mit einer Spende bedacht, indem jeder

Camasin hinter seine Kufe je drei Stöckchen vom Puroḍāsa mit den schon beim Pinḍapitryajña (115) gebrauchten Sprüchen *at te tatāsau* u. s. w. legt und die Namaskāra's »Verehrung u. s. w. eurem Saft, o Manen u. s. w.« flüstert. Mit dem Antaryāmapātra schöpft er aus dem Āgrayana den Sāvitrāgraha und opfert ihn, ohne ihn hinzusetzen und den Anuvaṣaṭkāra zu sagen. Darauf nimmt er aus dem Pūtabhṛt mit demselben, nicht ganz geleerten Sāvitrāgraha den Vaiśvadevāgraha, zu dem das *vaiśvadevaśāstra* gehört. Bei dessen auf Vāyu bezüglichen Worten entfernt man die Dvidevatyagefäße und reinigt sie am Mārjālīya. Ein *saumya caru* wird geopfert, wieder mit Butter gefüllt und von den Udgātṛ's beschaut. Wenn einer sein Bild darin nicht erblickt, giesst er noch mehr Butter hinzu und schaut wieder hinein. Ist einer zerstreut (*gata-manas*), so sagt er einen darauf bezüglichen Spruch. Der nun folgende *pātnīvata graha* hat mystische Bedeutung, wie sie sich aus dem Sampraiśa ergibt: *agnīn neṣṭur upastham āsīda! neṣṭab patnīm uddnaya . . .* Nach Vollziehung aller dieser Ceremonien wird vom Adhvaryu das *yajñāyajñīya-stotra* eingeleitet. Die Dhiṣṇya's werden zu heller Flamme entfacht und die Sāmaga's singen, bis über oder an die Ohren bedeckt, das Yajñāyajñīya; alle, die das Sadas betreten haben, fallen ein. Der Yajamāna sagt den Saptahotr und bei jedem der Hīṅkāra's lässt der Neṣṭr die Frau von dem Udgātṛ beschauen (Lāṭ. 2, 10, 15). Jedesmal darauf nimmt die Frau die schon früh geholten *pānnejanīb*-Wasser und giesst sie beim Nidhana auf den entblößten rechten Schenkel. Rasch giebt der Adhvaryu den Pratigara zu dem zum Yajñāyajñīya-sāman gehörenden *āgnimārutaśāstra*. Der Pratiprasthātṛ blickt auf den früh bei Seite gestellten Dhruva und giesst ihn während des Sastra in die Kufe des Hotṛ, worauf die prasthitaḥkṣa's (p. 130) stattfinden. Sind die Stotra's zu Ende und die Camasa's verzehrt, so »lösen« mit einem Spruch die Udgātṛ's den Stoma auf (*vinuc*) und werfen mit der Rechten die Kuśastībchen (p. 100) zusammen (Lāṭ. 2, 11, 1. 2). Der Opferer verehrt die Sonne, das Tieropfer nimmt mit den Upayajña's seinen weiteren Verlauf. Auf die Verbrennung der Paridhī's und die Darbringung der Samsṛāva's (§ 61, S. 114) folgt durch den Unneṭṛ die Schöpfung des Hāriyojanāgraha (cf. dazu Lāṭ. 2, 11, 6. 10), der mit Dhānā's reichlich gemischt und nach dem Opfer so verzehrt wird, dass die Körner nicht zerkaut, sondern nur ausgesogen werden. Die übrigen Dhānā's werden auf die Uttaravedi geworfen, die ekadhaṇā-Wasser mit grünen Dūrṇā's gewürzt, verteilt und der Saft »durch Beriechen« genossen. Der Freundschaftsvertrag wird aufgelöst, Patnīsaṃyāja's, Samiṣṭayajus geopfert; nach den Vājasaneyins erst hier Gürtel und kṛṣṇaviṣṇā in die Grube geworfen. Es folgt der mit den Einzelheiten des Varunapraghāsabades (p. 117) vielfach übereinstimmende *avabhṛtha*, »Opferschlussbad«, u. a. von einer Puroḍāśagabe an Varuṇa eingeleitet. Der Opferer reißt den eingesetzten Udumbarabäum aus dem Sadas, legt diesen, das Pressfell u. s. w. auf den Udumbarathron des Königs Soma oder einen Vedyamsa (?) hin und in die Grube das schwarze Fell (das er aber auch beim Verlassen des Bades seinem Sohn oder einem Brahmacārin geben oder auch für sich behalten und bei zukünftigen Opfern verwenden kann). Nach Opferung mehrerer Spenden, darunter einer an Rudra gerichteten, schreiten sie von Vēdi oder Cātṛvāla Varuṇa preisend vorwärts, begleitet vom Gesange des Prastotr, dessen Finale beim ersten, zweiten und dritten Paryāya (am Anfang, Mitte und Ende des Weges) alle samt den Frauen dreimal singen. Alles mit Soma Besalbte, die Gürtel, das schwarze Fell u. s. w. wird ins Wasser geworfen. Opferer und Frau baden ohne unterzutauchen, waschen einander den Rücken und legen beim Verlassen des Bades neue Kleider an; sowie die beiden Tücher, in die Soma eingewickelt war. Sie verehren die Sonne mit dem Spruch »frei von Finsternis« und kehren mit Brennholz in der Hand

unter Vorantritt des Unnetṛ ohne sich umzublicken zurück, den Vers »wir tranken Soma« u. a. sprechend. Wie eine Frayaniyā das Somaopfer einleitet, so beschliesst es eine Udayaniyā, auf sie folgt das Opfer einer unfruchtbaren Kuh, der Anūbandhyā für Mitra-Varuṇa (S. 125), wofür die »Bahvṛca's« eine āmiksā einsetzen. Daran reihen sich die *devikāhavis* (die in den Soma-töpfen, Āgrayana-, Ukthyasthālī u. s. w. gekocht werden), für die ein König oder Kronprinz die für die *devasā's* einsetzt; und nach verschiedenen Abschlussceremonien, wie dem Verbrennen des Barhis auf der Vedit, von Saktu's, die darauf geworfen werden, um etwa begangene Fehler gut zu machen, und dem Besprechen des Rauches wird die ganze Handlung von dem udavasāniyā-Opfer beendet.

\* BHANDARKAR, Report 1883, 84, Bombay 1887 p. 41; EGGLING, SBE. 41 Introduction; HARDY, ved.-brahm. Periode 160; HAUG, ZDMG. 16, 273 (kurze Notiz); LUDWIG, RV. 3, 376, 386 ff.; M. MÜLLER, SBE. 30, 358; OLDENBERG, Rel. d. V. 451; STEVENSON, transl. of the Samaveda p. III-X; WEBER IST. 10, 352 ff. Eine Zeichnung des Opferplatzes bei HAUG, Ait. Br. 1, a. E.; EGGLING, SBE. 26, 475. Die auf den Agnistoma bezüglichen Partien des Āśv. Śr. S. hat z. gr. T. SABBATHIER, Journ. As. 1890, 1 ff. (8. Sér. Tome XV) übersetzt (vgl. oben S. 26, Anm. 1) und mit wertvollen Anmerkungen versehen; p. 194 ff. enthält add. et corrig.; p. 186 ff. einen Index des mots contenus dans l'Agnistoma, ferner ein Verzeichnis der Verse in Āśv. Adhyaya 5. — \* EGGLING 26, 368; 41, XIII; SABBATHIER, l. c. 7. — 3 Āp. 10, 2, 8. — 4 Nach OLDENBERG, Rel. d. V. 459 ein Regensauer. — 5 Āp. 12, 18, 12 ff.; 13, 11, 3; 16, 12; 5Br. 4, 2, 5, 14; SABBATHIER p. 22, 23. — 6 Āp. 13, 23, 6 ff. — 7 WEBER, IST. 10, 358; LINDNER, die Dikṣā oder Weihe für das Somaopfer. Leipzig 1878; OLDENBERG, Rel. d. V. 398 ff. u. s. — 8 VMyth. 1, 482 ff. — 9 l. c.; über das freiwillige Selbstopfer eines Mitgliedes der Priesterklasse oder -Kaste zu dem Zweck, »um die göttliche Rache auf diejenigen herabzubeschwören, die dasselbe beleidigt haben« vgl. Östr. Mon. f. Or. 13, 30. — 10 Rel. d. V. 398; WEBER denkt an *Ṛdax*; Vajapeya p. 18 (778) an *Ṛdax*; im Sinne von »sich wofür tüchtig, geeignet machen«. — 11 Dagegen HILLEBRANDT, DLZ. 1895, S. 74. Erwiderung darauf von OLDENBERG ZDMG. 49, 176. — 12 Zu diesem wunderlichen Brauch vgl. WEBER 10, 358. — 13 EGGLING zu 5Br. 3, 2, 1, 18. — 14 Āp. 10, 11, 5. Die obige Formel steht Śrautapadārthanirvacana p. 262 § 43. WEBER 10, 83, 359. — 15 Āp. 10, 18, 4; Śrautapadārthanirv. p. 262. — 16 Āśv. 4, 2, 13; Āp. 10, 14, 8 ff. — 17 Eine Darstellung dieser Ceremonien VMyth. 1, 71 ff. — 18 Kāt. 7, 9, 14 ff.; Śat. Br. 3, 3, 4, 17, 18; Śaṅgimāb. 1, 1; Lāṭ. 1, 2, 20 ff. u. s. vgl. WEBER, IST. 9, 38—40, 295, 375; HAUG 2, 383; EGGLING, SBE. 26, 81, 230; HANNS ORTEL, PAOS. 1895, April p. CCXI. — 19 VMyth. 1, 300. Über die Upasads SBE. 26, 105, 109. — 20 Āp. 11, 4, 11 ff.; Kāt. 8, 3, 6; THIBAUT, JASB. 1875, 235 ff.; Pandit 1875, S. 48; Spn 299. Ebendort stehen die näheren Angaben über Masse und Konstruktion der Uttaraveḍī, Utkara, Sadas, Uparava's, Yūpavaṇa's u. s. w. — 21 Masse im Sulbasūtra, Baudh. 1, 102; Pandit 1875, S. 49; vgl. EGGLING SBE. 26, 148; 288; HAUG, Ait. Br. 2, 147 über die Dhiṣṇya's. — 22 Āp. 11, 16, 14. — 23 Spn S. 318. — 24 Āp. 11, 20, 3; das nähere bei Lāṭ. 1, 3, 8 ff., bes. 18 ff. — 25 Āp. 12, 9, 1; WEBER, IST. 10, 370; EGGLING, SBE. 26, 236; HAUG, Ait. Br. 2, 114. — 26 Ausser Āśv., S. vgl. Ait. Br. Bibl. Ind. I, 336 ff. — 27 VMyth. 1, 213; HAUG, Ait. Br. 2, 114. — 28 VMyth. 1, 374; ZDMG. 48, 423; SABBATHIER p. 13. — 29 Āp. 12, 8, 13; [Kāt. 12, 5, 6 ff.] — 30 SABBATHIER p. 17. — 31 EGGLING 26, 244; VMyth. 1, 197. — 32 WEBER, IST. 10, 155, 157, 373. — 33 Āśv. 5, 3, 9. Genaueres in den Pṛyoga's wie Saptahautrapayoga, Sammlung HAUG, Sanskr. 306, fol. 46b. — 34 Cf. SSS. vol. II, p. 309. — 35 Āp. 12, 25, 25; 28, 1; WEBER, IST. 9, 224, 5; SABBATHIER p. 48. — 36 SBE. 26, 319; HAUG, 2, 135, 6; VMyth. 1, 260; SABBATHIER 52. — 37 Andere Meinungen verzeichnet der Komm. Āp. 12, 28, 1. — 38 Āśv. 5, 11, 2; Lāṭ. 2, 6, 15 im Gegensatz zum *āpnāna* (Lāṭ. 2, 6, 17). — 39 HAUG, Ait. Br. 2, 379; IST. 9, 375; SBE. 26, 332. — 40 Cf. WEBER, IST. 10, 383, 4. — 41 EGGLING, SBE. 26, 350.

§. 69. Pravargya<sup>2</sup>. — Āp. 11, 2, 5 ff.; 15; Kāt. 26; Vait. 13 ff.; Āśv. 4, 6, 7; S. 5, 9 ff.; Lāṭ. 1, 6. In Zusammenhang mit dem Somaopfer ist der Pravargya gebracht worden, bei dem in einem irdenen Topfe (*mahāvīra*) Milch (*gharma*) erhitzt wird (*pra-varj*), ein alter, wahrscheinlich selbständiger Milch-



kult, dessen lockere Verbindung mit dem Somaopfer sich wohl noch in dem Streit, den die verschiedenen Lehrer über seine erstmalige Darbringung führen, ausspricht. Nach den einen soll er bei der erstmaligen Darbringung des Somaopfers stattfinden, nach andern nicht. Ein Bild der Meinungsverschiedenheit giebt Äp. 11, 2, 5ff. mit einer Reihe widerspruchsvoller Vorschriften\*. Er findet seinen Platz an den Upasadtagen und wird zweimal am Tage, früh und abends geopfert, so dass, wenn die Somafeier drei Upasadtage enthält, der Pravargya sechsmal dargebracht wird. Aus Thon, den man an einem östlich vom Ähavanīyafeuer gelegenen Orte gräbt, zu dem man sich unter Vorantritt eines Rosses begiebt, wird der Mahāvīratopf aus drei, fünf oder mehr Ringen hergestellt, in der Mitte eingebogen, eine Spanne gross, ausserdem zwei weitere Reservetöpfe und eine Reihe von Gefässen von verschiedener, z. T. seltsamer Gestalt, z. B. zwei Melkkübel, nach Äp. in Form von »Elefantentlippen«, »wie ein Löffel, ohne Stiel, mit Ausguss«. Die fertigen Gefässe werden mit angezündetem Pferdedünger geräuchert, in einer Grube gebrannt und mit Ziegenmilch begossen. Nach Bereitstellung der Utensilien, unter denen sich ein aus Mufjastriken geflochtener Stuhl für das Gharmagefäss (*samradāsanti*) befindet, ergeht die Aufforderung: »o Brahman, wir wollen den Pravargya vollziehen, Hotṛ, preise den Gharma, Agnīdh, setze die Rauhipakuchen ans Feuer, Prastotṛ, singe die Sāman's!« Beim Beginn des Sukrasāman muss die Frau, die der in geschlossenem Raum vor sich gehenden Ceremonie nicht zusehen darf, ihr Haupt verhüllen (Kāt. 26, 3, 2). Östlich vom Ähavanīya steht vor der Rājāsanti der Gharmastuhl, bedeckt von einem schwarzen Ziegenfell, auf dem die beiden Reservemahāvīratöpfe stehen. Eine silberne Platte auf einem Erdaufwurf trägt den ersten, eigentlichen Mahāvīra, Feuer wird um ihn herumgelegt; Sprüche und Sāman's gehören zu dem sehr verwickelten Ceremoniell. Agnīdhra, Adhvaryu und Prati-prasthātṛ befächeln den mit einer goldenen Platte verdeckten mit einem Fächer aus schwarzem Ziegenfell. Sobald er erglüht, wird sie abgehoben und unter Omrufen des Hotṛ Butter hineingegossen (Kāt.); dazu die Milch einer Kuh und Ziege. Sprüche begleiten das Aufsteigen des Dampfes. Der Mahāvīratopf wird unter Hergabung der zehn Namen des Windes fortgeschafft, der eine Rauhipakuchen früh »dem Tage«, abends »der Nacht« durch den Prati-prasthātṛ geopfert und die heisse Milch (gharma) den Aśvins dargebracht. Mit gekochter saurer Milch füllt man sodann den Mahāvīra und opfert sie nach den verschiedenen Himmelsgegenden. In derselben Weise wie den südlichen bringt der Prati-prasthātṛ den nördlichen Rauhipakuchen dar. Wenn die Opfergeräte fortgeschafft werden, verlassen alle, auch die inzwischen herbeigeholte Gattin, die Umfriedung und stimmen in das Finale des Prastotṛ ein, dessen Sāman den Weg begleitet. Erst stand der Gharmastuhl so, dass zwei Flüsse sich innerhalb, zwei ausserhalb der Vēdi befanden; jetzt stellt ihn der Adhvaryu im N. von der nördlichen Vēdi hin und fordert den Prastotṛ auf, das Vārjāhara- (Regenbringer-) und Iṣṭāhotṛīyasāman zu singen. In das Nidhana des letzteren fällt wiederum die Versammlung ein. Besonders merkwürdig ist unter den vielen charakteristischen Einzelheiten der Gharmaceremonien die, am Schluss die Opfergeräte so aufzustellen, dass sie die Gestalt eines Mannes darstellen. Die Ansicht der Brāhmaṇa's, die den Pravargya als »Mann« schildern, scheint damit zusammenzuhängen. Die drei Mahāvīratöpfe bilden den Kopf, über den ein Vedabüschel als Śikhā ragt. Die Melkkübel vertreten die Ohren, zwei Goldspäne oder Butterlöffel die Augen, die beiden Rauhipakuchenschalen die Fersen. Der über das Ganze gesprengte Überrest des Kuchenmehles deutet das Mark, ein Gemisch von saurer Milch und Honig das Blut u. s. w. an. Eine Reihe einzelner Vorschriften dient den beson-

deren Wünschen nach Regen, nach Nahrung und anderem. Sühnvorschriften behandeln den Fall, dass der Gharma beim Kochen überlaufe, dass es während der Ceremonien blitze, dass die Kuh saure oder blutige Milch giebt. Der Opferer, der den Pravargya brachte, soll ein Jahr lang kein Fleisch essen, keine schwarze Frau besuchen und aus keinem irdenen Gefäss trinken. Ein Jahr lang vorher muss er die Observanzen üben, die heiligen Texte dazu studieren und eine Reihe von Vorschriften beobachten. Die einzelnen Handlungen und noch mehr die Sprüche machen es wahrscheinlich, dass es sich um einen auf die Sonne gerichteten Zauber handelt, wie OLDENBERG ausgesprochen hat, von dessen Auffassung ich nur in Einzelheiten abweiche<sup>1</sup>. Der glühende Mahāvīratopf, der der Mittelpunkt des Opfers ist, ist ein Symbol der Sonne, wie die saftstrotzende Somapflanze beim Somaopfer ein Symbol des Mondes, und sein Stuhl soll nach einigen grösser sein als der Somastuhl (Āp. 15, 5, 7). Der Ceremonie ist im RV., abgesehen von anderen Versen, auch im Froschlied 7, 103 Erwähnung gethan, sowohl in V. 8 (*adhvaryavo gharmināḥ śiśvidānāḥ*) als 9 (*saṃvatsare prāvṛṣy āgatāyāṃ tapā gharṇā āśnuvate visargam*); auch darf zu V. 1 (*saṃvatsaram śaśayānā brāhmanā vratācāriṇāḥ*) auf Āp. 15, 21, 1 *saṃvatsaram dad vratam carā; dāsmim eva saṃvatsare 'dhīyāte* hingewiesen werden.

<sup>1</sup> EGGELING, SBE 12, 44; 26, 104; GARBE, ZDMG. 34, 319ff.; HAUG, Alt. Br. 2, 42 Anm.; OLDENBERG, Rel. d. V. 448 ff.; RAJENDRA LALA MITRA, Taitt. Ār. Introd. 26 ff.; SANBATHIER p. 73; WEBER, Ist. 9, 218 ff. (Berichtigung zu HAUG). — <sup>2</sup> Vgl. auch 15, 12, 10 ff.; Kāt. 26, 7, 53; GARBE, WEBER l. c. — 3 l. c. 448. Anders OLDENBERG, VStud. 2, 135.

§ 70. Die *aikādatiṇa-kratupaśu's*. — Āp. 14, 5—7; Kāt. 8, 8, 6 ff.; 12, 6, 11 ff.; Vait. 22, 20; Ś. 6, 9, 3, 4; 10, 11. Wenn an Stelle der einzelnen S. 125 beschriebenen Kratupaśu's eine Elfszahl von Tieren geopfert wird, so ist das die *aikādatiṇīyā*, welche die Grundform aller bei Opfern vorkommenden *paśugaṇa's* (Āp. 14, 5, 1 Komm.) ist, und die Bezeichnung der dabei verwendeten Tiere ist *aikādatiṇa*. Bei diesem Opfer werden nur die auf das einzelne Tier individuell bezüglichen Handlungen bei einem jeden wiederholt, während die von allgemeinerer Bedeutung (Prayjya's u. s. w.), einmal vollzogen, für alle Geltung haben. Agni, Sarasvatī, Soma, Pūṣan u. s. w. (Kāt. 8, 8, 26) sind die Tiere gewidmet. Dreizehn Yūpa's werden abgeschnitten; der zwölfte, *upāsaya* genannt (TS. 6, 6, 4, 4; Ist. 10, 348) wird nicht aufgestellt, sondern bleibt ganz behauen, zunächst in der Nähe der Yūpa's liegen; der dreizehnte, *pāṇivata*, wird so abgehauen, dass er eingegraben, bis an den Nabel reicht. Dem Feuer zunächst steht der mittlere Opferpfosten; südlich und nördlich davon immer in Entfernung von einer »Wagenachse« die andern, der südliche immer etwas höher als der vorhergehende nördliche. Besondere Wünsche veranlassen aber andere Abstufungen der Yūpaspitzen. Von N. nach S. fallen sie für einen, der »Manen wünscht«, ab; gleichmässig stehend verhelfen sie zur Festigkeit; sind die mittleren gleich, während die andern abwechseln, so bringt das Vieh; wer beschwört, macht den Yūpa in der Mitte hoch und stuft die nach den Seiten hin ab u. s. w. Der *upāsaya* wird mit zwei Stricken umwunden und bei dem südlichen Yūpa unter Nennung und Verwünschung eines Feindes niedergelegt. Während man an den agniṣṭha-Yūpa das Tier für Agni anbindet, nördlich davon das Schaf für Sarasvatī, auf der andern Seite südlich den Bock für Soma (und so abwechselnd bis zuletzt im Süden das Tier für Varuṇa den Schluss macht), weist man dem Upāsaya im Geist ein Tier des Waldes, einen Maulwurf oder seinen Feind (»NN. ist dein Tier«) zu. Wenn die Vapā der anūbandhyā-Kuh geopfert ist, setzen sie den pāṇivata-Yūpa (ohne Aufsatz) vor dem Sālmukhiyaf Feuer zu einem Tieropfer für Tvastṛ (zum

*pātnīvata paśu*) in eine Grube ohne Opferstreu ein und binden ein unver- schnittenes, zottiges, rotbraunes Opfertier daran, das nach vollzogenem Paryagni wieder freigelassen und durch Butter ersetzt wird, mit der nach den Gesetzen des Tieropfers die Ceremonie zu Ende geführt wird; sie kann aber auch bei dem Paryagni abgebrochen werden.

Eine Abart dieser paśvekūdaśini ist die *kāpeyī*, von den Kūpeya's bei mehr als einfülligen Somaopfern »am letzten der Atirātra's« dargebracht (Āp. 14, 7, 19 ff.).

§ 71. Die übrigen Samsthā's oder Grundformen des Jyoti- ṣṭoma<sup>1</sup>. — Āp. 14, 1—4; Kāt. 10, 9, 28 ff.; 12, 5; 6, 1—10 (Śoḍaśin 12, 5, 20 ff.); Vait. 25 ff.; Āśv. 6, 1—7. 11, 1, 2; 9, 11; Ś. 9, 1—21; Lāt. 2, 5, 23 ff.; 3, 1, 1 ff.; 5, 4, 24 ff. Der Agniṣṭoma ist die Prakṛti einer Reihe anderer Samsthā's, des *atyagniṣṭoma*, *ukthya*, *śoḍaśin*, *vājapeya*, *atirātra*, *aptoryāma*, die auch den Namen *jyotiṣṭoma* führen können<sup>2</sup>, und bildet mit diesen zusammen die sieben Samsthā's des Jyotiṣṭoma. Alt ist von diesen jedenfalls der schon dem ṚV. mit Namen bekannte Atirātra; der Atyagniṣṭoma, Vājapeya, Aptoryāma gelten den älteren Texten wie TS. noch nicht als Samsthā's, so dass wir dem Anschein nach nur die andern vier für die ältere Zeit als Grund- formen ansehen dürfen<sup>3</sup>; gegen das etwaige Alter der davon ausgeschlossenen Opfer an sich ist damit natürlich nichts gesagt. Auf eines der diese Samsthā's charakterisierenden Merkmale, die Verschiedenheit der Kratupaśu's ist S. 125 hingewiesen worden. Sie bilden für jedes Opfer das *stomyāna*, das beim Agniṣṭoma also aus einem, beim Atirātra ev. aus vier Tieren besteht, Kāt. 9, 8, 7. Weiter kommen, abgesehen von Einzelheiten, die Āp. 14, 1, 5 zusammenfasst, beim *ukthya* hinzu drei Reihen von Camasa's (*camasaṅga*'s) beim Abend- savana, zu denen drei Stotra's (*sakamasva*, *saubhara*, *nāmadhar*) gehören und diesen entsprechend drei Sastra's für die drei Hotraka's, so dass also der Ukthya 15 Stotra's und 15 Sastra's gegenüber den 12 des Agniṣṭoma zählt. Auch andere Aenderungen in den Sāman's finden statt<sup>4</sup>. Die drei Paryāya's des Ukthyaagraha (vgl. S. 131) werden für Indra-Var., I-Brhasp., I-Viṣṇu geschöpft und zwar an etwas anderer Stelle. Der Name des Ukthya ist nicht deutlich; *uktha*'s (v. l. *ukthya*) heissen die Sastra's der Hotraka's beim Tṛtīya- savana (Āśv. 5, 10, 24; 8, 2, 1 Komm.); vielleicht stammt daher die Bezeichnung des Opfers<sup>5</sup>.

Der Indra gewidmete *śoḍaśin*, der 16 oder ein 16. Stotra hat, zeigt grössere Unterschiede. Die Somakuh ist von kleinem Körper und hat sehr rote(?) Ohren (Āp. 10, 22, 6). Beim Prātaḥsavana oder bei jedem der drei Savana's wird als letzter der Dhārāgraha's der Śoḍaśin geschöpft (14, 2, 4 ff.), für den ein besonderes viereckiges Gefäss aus Khadiraholz bestimmt ist (12, 2, 6; Kāt. 12, 5, 2). Er wird aber auch bei anderer Gelegenheit eingeschoben. Ein Paśu- oder Brahmavarcasakāma lässt ihn ev. dem Atirātra, ein Rājanya dem Agniṣṭoma zufügen. (Dieser Agniṣṭoma, der einen Rājanya zum Vollzieher und einen Śoḍaśin »als Haupt« hat, heisst *atyagniṣṭoma* Āp. 14, 2, 10 Komm.<sup>6</sup>) Der Śoḍaśin ist stets *stutasastra* d. h. von Stotra und (hier künstlich ver- schlungenem) Sastra begleitet (also 12 + 3 Ukthya + 1 Śoḍaśin). Bestimmte Sprüche werden an ihn gerichtet, sobald er auf die Vēdi gesetzt ist (14, 2, 13). Die Einleitung zu seinem Stotra geschieht, sobald die Sonne halb unter- gegangen ist, durch Überreichung eines Goldstückes (*trṇahiraṅya*'s bei Kāt. 12, 6, 1) anstatt der Halme an den Udgātṛ. Vor den Sängern hält ein weisses, wohl die Sonne vertretendes Ross (schwarz bei Kāt.), oder ein rötlich braunes (et. noch Lāt. 3, 1, 4 ff.). Ein rotbraunes Ross oder ein Maultierweibchen bildet die Dakṣiṇā. Der Pratigara für die Anuṣṭubhverse hat eine besondere Form (14, 3, 4). Zu den drei Camasaṅga's des Ukthya tritt ein vierter hinzu.

Der *atirātra* wird hauptsächlich durch die *rātriparyāya*'s, die »drei nächtlichen Runden« charakterisiert. Dreizehn *stutasastra*'s kommen hinzu (12 des *Agniṣṭoma*, + 3 *Ukthya* + 1 *Ṣoḍaśin* + 13, doch ist nach manchen der *Ṣoḍaśin* kein notwendiger Bestandteil des *Atirātra*). Jeder der drei *Par-yāya*'s enthält nämlich vier mit je einem *Stotra* und *Sastra* verbundene *Camasagana*'s, unter denen der Reihe nach die Kufe des *Hotṛ*, *Maitrāv.*, *Brāhma-nācch.*, *Acchāvāka* die ersten sind, hier also zwölf nach verschiedenen Melodien gesungene *Stotra*'s und zwölf mit gewissen Recitationsweisen verbundene *Sastra*'s. Auf »the character of a regular nocturnal carousal« hat schon EGGLING hingewiesen. Zu vergleichen ist RV. 7, 103, 7. Die Nacht gehört Indra. Jede der Hauptkufe nachfolgende wird »*indrāya apitarvarāya*« geschöpft. Nach Opferung und Verspeisung dieser Kufen bereitet der *Prati-prasthātṛ* einen Kuchen für die *Āsvins*, der *Unnetṛ* füllt die *sandhicamasa*'s (Morgendämmerungschoppen), zu denen das aus neun, nach der *Rathamtarāmelodie* gesungenen Versen bestehende *sandhistotra* (14, 4, 3; Kāt. 12, 6, 6) gehört (13). Das folgende als *Prātaranuvāka* zu recitierende *Sastra*<sup>7</sup> besteht aus mehr als 1000 *Āsvin*versen, die der *Hotṛ* nach *Āsv.* 6, 5, 4 »in der Stellung eines auffliegenden Vogels« recitiren soll. Von einem aus verschiedenen Metren künstlich hergestellten *Brhatitāusend* spricht Ś. 9, 20, 29. Der *Paridhāniyāvers* wird nach Sonnenaufgang hergesagt. Der *Adhvaryu* nimmt sodann die Kufe des *Hotṛ*, die *Camasādhvaryu*'s die übrigen und von *tirahnyāndṛ somānām* wird den *Āsvins* ein *Graha* geopfert, während der *Prati-prasthātṛ* eine *Puroḍāśaspēnde* bringt. *Atirātra* wie *Ukthya* und *Ṣoḍaśin* werden häufig als Bestandteile mehrtägiger Opfer verwendet.

Beim *aptoryāma*<sup>8</sup> treten zu den *Sandhicamasa*'s des *Atirātra* noch vier weitere *Camasagana*'s, an deren Spitze wie beim ersten *Rātriparyāya* die Kufe des *Hotṛ* u. s. w. steht, hinzu; sie werden für *Agni*, *Indra*, *Viśve devāḥ*, *Viṣṇu* geschöpft (*Āp.* 14, 4, 14), nach andern aber für dieselben Götter wie die *Sandhicamasa*'s (ib. 15 Komm.). Dementsprechend finden wir auf das *Āsvinaśastra* folgend vier weitere *Stotra*'s resp. *Sastra*'s, *atiriktukthya* genannt, im Ganzen also je 33. Dass der *Aptoryāma* unter die Grundformen des *Somaopfers* eingereiht worden ist, geht vielleicht auf andere uns nicht zugängliche Quellen zurück; in unseren Lehrbüchern spielt er keine hervorragende Rolle; so steht er *Āsv.* 9, 11, 1 ff. (vgl. auch Ś. 15, 5) unter vielen anderen *Ekāha*'s. Über den *Vājapeya* siehe § 72.

<sup>1</sup> BHANDARKAR, Rep. p. 40 ff.; EGGLING SBE. 26, 397; 41, XIV ff.; M. MÖLLER, SBE. 30, 358; WEBER, IST. 9, 120. 121. 229. 230. 332; 10, 352. 391. 395; HAUG, Alt. Br. 2, 251 Anm. 255. 265. — <sup>2</sup> WEBER, IST. 10, 354. — <sup>3</sup> WEBER, IST. 10, 352; GARBE zu Vait. S. 26, 15. — <sup>4</sup> EGGLING l. c. — <sup>5</sup> S. auch EGGLING, SBE. 41, XV. — <sup>6</sup> Nach WEBER IST. 10, 396 nur, um die Siebenzahl der *Samsthā*'s vollzumachen, eingeführt. — <sup>7</sup> HAUG 2, 268. — <sup>8</sup> EGGLING SBE. 41, XX; WEBER IST. 9, 10 passim.

§ 72. Andere *Ekāha*'s. — Kāt. 22; Vait. passim (vgl. Index); *Āsv.* 9, 5—10; 10, 1, 1—10; Ś. 14, 15; Lāt. 8, 9, 1—4<sup>1</sup>. — Der *Agniṣṭoma* ist das Vorbild auch der übrigen sehr zahlreichen eintägigen *Somaopfer*, die mannigfachen Zwecken und Wünschen dienen und, wenn keine besonderen Vorschriften getroffen sind, mit gewissen die rituelle Technik, Verse, *Sāman*'s betreffenden Abänderungen als *Agniṣṭoma*'s gefeiert werden. Verschiedene darunter bieten kulturgeschichtliches Interesse, wie der *Viśvajit*, dessen *Dakṣiṇā* aus 1000 Rindern mit 100 Rossen oder der ganzen Habe des Opfers besteht (Lāt. 8, 1, 28; 2, 1; Kāt. 22, 1, 9 ff.). Im letzteren Fall (Kāt.) gibt er dem ältesten Sohne seinen Vermögensanteil, nach einigen mit Ausnahme von Land und *Sūdra*'s. Nach dem Opferbad kleiden Opferer und Gattin sich in rote

Kalbfelle, die mit Schwanz und Ohren abgezogen sind. Durch zwölf Nächte verweilt er, einen Spaten aus Rohr oder Udumbara und eine Kopfbinde tragend, an verschiedenen Plätzen; die ersten drei an einem mit Udumbara bestandenen Ort; Früchte und Wurzeln bilden seine Nahrung. Die drei nächsten Nächte bei den Nisāda's<sup>2</sup>, ohne von den bei diesen kultivierten Früchten (wie Reis und Gerste) zu essen (so Kāt.) oder aus einem Thongefäß zu trinken, drei weitere Nächte *jane*, die drei letzten *samāne jane*, Worte, die verschieden erklärt<sup>3</sup> werden (vgl. Lāt.) und nach einem Sruticitat bei Kāt. Vaiśya's resp. Rājanya's bedeuten sollen. Von andern Ekāha's seien genannt die sechs *sādyahkra's*, bei denen alles, auch die sonst vorausgehenden Dikṣā und Upasad, an demselben Tage zu vollziehen sind (22, 3, 26ff.). Die Gesetze des ersten von ihnen gelten auch für die folgenden (Kāt. 12, 1, 2). Die Priester sollen in verschiedenen Himmelsrichtungen wohnen; ein Yojana entfernt im O. der Hotṛ; eine Rufweite näher (nur noch drei Krośa's) der Udgātṛ im Norden, der Adhvaryu zwei Krośa's weit im W., der Brahman einen im S. Von den Leuten des Opfers werden sie auf verschiedenen Wagen abgeholt, mit soviel vorgespannten Pferden als ein jeder Krośa's entfernt wohnt. Auf den Wagen befinden sich Schläuche mit Milch, die am selben Tage gemolken ist und die in primitiver Weise durch die Schüttelung hergestellte Opferbutter liefert. Die Vēdi ist ein Saat- oder ein reifes Gersten- oder Reisfeld, die Uttaravēdi eine Tenne oder ein Staubhaufen. Als Yūpa dient eine Pflugdeichsel, zum Caṣṭā ein Getreidebüschel. Der erste der Sādyahkra's verhilft zur Erlangung des Himmels, von Vieh, zur Beseitigung eines Nebenbuhlers. Ein weisses Ross mit Goldschmuck an der Stirn ist u. a. dem Udgātṛ zu geben (Kāt. 22, 2, 13; Lāt. 8, 3, 15). Der zweite beseitigt Krankheiten, gewährt Festigkeit und Speise; den dritten (*anukṛī*) bringt einer dar, der sich verkränkt sieht. *Vitvajiṣṭhila* heisst der vierte, bei dem man in erster Linie nach Kräften von dem, was das Land bietet, als Dakṣiṇā giebt, edle Pferde im W., Elephanten im O., mit Maultierweibchen bespannte Wagen im N. Der fünfte Sādyahkra »*śyana*« wird als Beschwörungszauber gebraucht. Sein Kāt. 22, 3; Lāt. 8, 5; Ātv. 9, 7 gegebenen Ritual stimmt vielfach mit dem S. 10 nach Sāṅkh. beschriebenen Opfer überein. Die Dakṣiṇā's bestehen, wieder den Charakter des Opfers veranschaulichend, bei diesem Sādyahkra in einäugigen, lahmen Rindern ohne Hörner und Schwanz, untermischt mit fieberkranken; zur Zeit der Hingabe müssen sie mit Dornen zerkratzt werden. Interessanter noch sind die vier *vrātyastoma's*<sup>4</sup> (Kāt. 22, 4; Lāt. 8, 6; TMBr. 17, 1—4). Vrātya's sind nach einem Komm. solche, die bis in die dritte Generation der Sāvitrī verlustig gegangen sind (s. oben S. 51), die sog. *patitasāvitrīka's*. Wahrscheinlich handelt es sich aber um mehr, wie schon Wacker bemerkt hat<sup>5</sup>, um Angehörige unbrahmanischer Stämme und, wie auch ich glaube, wesentlich auch um den Übertritt solcher zum Brahmanismus. Gering geschätzt sind nach TMBr. 17, 1, 2. 9 die, welche ein Vrātyaleben führen; »denn nicht treiben sie das Studium der Theologie, nicht Ackerbau, nicht Handel« (d. h. nach dem Komm. sie thun nicht das Vorgeschiedene und treiben das Verbotene); »Gift geniessen die, welche die Brahmanenspeise des Landes essen, gute Worte schlecht nennen, Strafloose mit dem Stock schlagen, ungeweiht die Sprache des Geweihten reden«. Der erste Vrātyastoma ist nach Kāt. für die Vrātya's bestimmt, welche erfahren im Tanz, Gesang, Lautenspiel etc. ihr Wissen einer Vereinigung von Vrātya's mitteilen möchten; der zweite für Bescholtene; der dritte für Geringgeachtete (*kanīṣṭha's*); der vierte für »*ajyeṣṭha's*«, hier eine Bezeichnung für »alte Männer, deren Zeugungskraft geschwunden ist«. »Den bescholtensten, reichsten oder wissendsten darunter sollen sie zum Gṛhapati weihen. Erst nach ihm sollen sie essen.« Die Ausrüstung des Vrātya besteht in einem quergebundenen

Turban, einem Treibstock, einem ungeeigneten Bogen, mit dem er nach Lät. die Leute nur erschreckt, einem weissen oder schwarzen Gewande, in ersterem Fall mit schwarzen Fransen(?). Ein besonders hergerichteter oder ungleich bespannter Wagen, der aus dem Geleise läuft, nach Lät. 8, 6, 9 »ein Wagen der Östlichen«, ein silberner Schmuck sind weiter erforderlich. Der Grhapati trägt zwei Widderfelle, an den Seiten miteinander verbunden, das eine weiss, das andere schwarz; »einige« (nach Lät. 8, 6, 23 Śāṇḍilya) schreiben den Gebrauch von schwarzen Schuhen »mit Ohren« oder »in Form von Ohren« (?) vor. Diese Gegenstände werden zur Dakṣiṇāzeit einem unwürdigen Mitgliede der Brahmanenkaste aus Magadha »einem māgadhadeśīya brahmabandhu«<sup>6</sup> gegeben oder solchen, »die ihr Vṛtyaleben noch nicht beendet haben.« An diesem sich so »abwischend« werden sie rein. Durch Darbringung der Vṛtyastoma's hören sie auf, Vṛtya's zu sein und werden zum Connubium und commercium, zu Opfern geeignet oder, wie Lät. sagt »*traividyavṛttiṃ samāstītheyuḥ*«. In unsern Texten fällt bei Darstellung dieser Opfer der Gebrauch einer Anzahl sonst nicht verwendeter und in ihrer genauen Bedeutung zur Zeit der Sūtraverfasser schon strittiger Worte, die der Sprache des Ostens entlehnt sein dürften, auf. So führt Lät. 8, 6, 12 ff. zu *kṛṣṇasāṇvāsa* (vgl. TMBr. 17, 1, 14) Erklärungen Śāṇḍilya's, Gautama's, Dhānamjapyā's an. Bei der Einführung dieser und anderer Opfertage in das Ritual scheint den Chāndoga's ein wesentlicher Anteil zu gebühren (vgl. oben S. 27); Kāt. bemerkt 22, 5, 1; 6, 25 ausdrücklich *chāndogye viśeṣo yathākāmanam*, und manche seiner Vorschriften scheinen der Praxis der Udgāt's hier direkt entlehnt zu sein. Die Einführung solcher Praktiken und namentlich unwürdiger Personen in das Ritual mag ebenfalls die geringere Wertschätzung der Chāndoga's (S. 101) veranlasst haben. Von weiteren Ekāha's nenne ich noch den *brhaspatisava* für einen, der Tejas, Brahmaparvata, Purodhā wünscht (22, 5, 11 ff. 29). Der Opferer muss dabei als Respektperson behandelt werden, wird von andern begrüßt, ohne dass er wiedergrüßt, und als *sthapati* (vgl. S. 143) angeredet. Selbst für einen, der sich den Tod wünscht, giebt es einen, *sarvasvādra* genannten Ekāha (K. 22, 5, 31; 6, 1 ff.); bei ihm muss der Opferer, ganz verhüllt, sein Haupt nach Süden gerichtet sich auf ein schwarzes Fell niederlassen. Seltsam ist der auf einen Streit zwischen Deva's und Asura's zurückgeführte *upahavya*, der ebenfalls bei den Chāndogya's seinen Ursprung zu haben scheint (Komm. zu Āśv. 9, 7, 28; Lät. 8, 9; TMBr. 18, 1, 3 Komm.). Bei diesem Opfer sollen die Götternamen an ihrer Stelle nur heimlich, dagegen anderswo offen ausgesprochen, das Wort *deva* ganz vermieden, für Indra *Śakra*, für Soma *Indu*, für hotā *devo* und mahi *mitrasya hotā yakṣe*(?) und mahi *yajñasya*, für sarva *viśva* gesagt werden.

Eine Gruppe von Ekāha's wird unter dem Namen *sava's* zusammengefasst, von denen TBr. 2, 7 Komm. sieben aufzählt, wie den Brhaspatisava, Vaiśyasava u. a. (nach Kṛṣṇa zu Kauś. sind es zweiundzwanzig p. 364). Über diese Sava's vgl. BRW.

Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Rituallehrer möglichst dem inneren Charakter des Opfers entsprechende Dakṣiṇā's vorschreiben (S. 97. 109. 139). Hier noch einige weitere Beispiele. Bei dem *vaiśyastoma* (Kāt. 22, 9, 7) für einen Vaiśya oder irgend einen Paśukāma bestehen die Honorare in fünfjährigen verschiedenfarbigen Stieren und dreijährigen, noch nicht gedeckten Färsen von fünf verschiedenen Farben (mit Flecken »wie Lotusblüten«, mit Flecken ähnlich »frischer Butter, rötliche« u. s. w.). Bei dem ersten der zwei ebenfalls für einen Paśukāma dargebrachten *caturṣtoma's* (K. 22, 10, 18 ff.) gibt man nach Vermögen Einhufer (Pferde, Maultiere, Esel), beim zweiten Ein- und Zweihufer. Bei den *apaciti's* für solche, die Ehrung wünschen, wird je ein oder zwei Wagen mit vier Rossen, deren jedes 100 Kühe wert



sein soll, und messingener Schutzwehr zu beiden Seiten gegeben (K. 22, 10, 30; Lāt. 9, 4, 13). Bei den *agneṣṭoma*'s besteht die D. aus vier Wagen voll Getreide, die beim ersten dieser Opfer mit sechs, beim zweiten mit vier Ochsen bespannt sein sollen. Auch die Silbenzahl der Metra ist dazu verwendet worden, die Zahl der D. zu bestimmen; Kāt. 22, 10, 27; 11, 21, 22, 25 spricht von *gāyatrīsampannā dakṣiṇā (jagatī, bṛhatī)*, wobei 24, 48 resp. 36 Rinder geschenkt werden. Der Ausbildung des Dakṣiṇāwesens, die materielle Grundlage ihrer Existenz, ist von den Brahmanen offenbar jeder Zeit grosse Bedeutung beigelegt worden. Eine zusammenfassende Bearbeitung desselben würde nicht ohne kulturgeschichtliche Ergebnisse sein, wie die rituell wichtige Nānāghāṭinschrift mit ihrem Verzeichnis dargebrachter Opfer und der dafür gezahlten Dakṣiṇā's beweist.

<sup>2</sup> Die hier gegebene Darstellung entnimmt die Materialien vorwiegend Kātyāyana. — Die Kapitel 6, 7 bei Lāt. enthalten eingehende Vorschriften über die §. 100 angedeutete Samatechnik *samtantvādhāna*, *stotrahāṇānyāya*, *pañcavidhāna*, *stomavidhāna*, *gāyavidhāna* und bedürfen eingehender Bearbeitung. — <sup>3</sup> TMB. 16, 6, 7; WEBER, Ist. 9, 340; 10, 16. — <sup>4</sup> Ist. 10, 16. — <sup>5</sup> Über die Wirksamkeit dieses u. a. Opfer siehe auch die Gesetzbücher wie Gaut. 19, 7 ff.; 22, 9, 10; Yājñavalkya 1, 38. — <sup>6</sup> WI. 73, 85, 86; Ist. 10, 101 ff. — <sup>7</sup> WI. 86, 124, 156; Ist. 9, 366. — <sup>8</sup> Archaeol. Survey of Western India, vol. V, 59 ff.

§ 73. Vājapeya<sup>1</sup>. — Āp. 18; Kāt. 14; Vait. 27; Āśv. 9, 9; Ś. 15, 1 ff.; 16, 17, 1 ff.; Lāt. 8, 11, 12 und 5, 12, 8—25. Eine besonders hervorragende und selbständige Stellung nimmt unter den Eintagsopfern der unter die Somasamsthā's gerechnete Vājapeya ein. Er wird nach Kāt. Vait. Hir. Ś. im Herbst gefeiert und unterscheidet sich von den andern Somaopfern durch eine Reihe charakteristischer Züge, die ihm ein volkstümlicheres Gepräge geben und die Beteiligung weiterer Kreise voraussetzen. »Vājapeya (scil. Somaḥ), Sieges-trunk, ist ein Fest, das gleich dem Āsvamedha und Mahāvratā zeigt, welch ein Schatz volkstümlicher Gebräuche im indischen, alle Seiten des Lebens berührenden Ritual erhalten ist<sup>2</sup>.« WEBER hat ihn ähnlich als »volkstümliche Siegesfeier«<sup>3</sup> bezeichnet. Er wird als selbständiges Opfer dargebracht oder kann den sechsten Tag des Sarvamedhaopfers bilden und besteht aus einem Sutyātagē, den 13 oder mehr Dikṣā- und mindestens drei Upasadtagē einleiten, im Ganzen also mindestens aus 17 Tagen. Manche gestatten selbst Vor- und Nachfeiern, die ein ganzes Jahr beanspruchen (*pariyajīta*). Zu den 16 Śastra's und Stotra's des Ṣoḍaśin tritt als 17. ein Vājapeyaśastra resp. -stotra hinzu. Dieser gibt die Grundlage für den saptadaśastoma, und die dem Opfer eigene Siebzehnzahl wirkt auch auf die vorausgehenden Sāmāns derart ein, dass z. B. das Bahīṣpavamāna- und Mādhyandināpav.-stotra von 9 resp. 15 Versen auf 17 gebracht werden<sup>4</sup>. Den Graha's des Prātaḥsavana wird ein *amtu* und *adābhyagraha* (vgl. S. 129) vorausgeschickt, jener nach Āp. (vgl. auch Kāt. 12, 5, 13) *bhrātṛpātā*, dieser *bubhūṣatā* dargebracht. Die Zahl der Graha's wird um 5 Vājapeya- oder Aindragraha's vermehrt; doch schwanken hier die Angaben. Zu den *kratupāṣu*'s (S. 125) treten eine *ratā prṇi* für die »sieg-reichen« Maruts, 17 Prajāpati geweihte Böcke, hornlos, aber zeugungskräftig. Goldene Kränze schmücken das Haupt des Opferers, seiner Frau und der Priester, denen die Kränze am Schluss als Lohn verbleiben, das des Hotṛ nach Āśv. ein Kranz aus 100 goldenen Lotos mit diamantenen Staubfäden. Zu den Besonderheiten des Opfers gehört in erster Linie das mit dem Mittag-savana verbundene Wettfahren. Ein Rājanya oder Kṣatriya misst durch 17 Pfeilschüsse, deren ersten er zwischen Cātvalā und Utkara stehend abgibt, die Rennbahn ab, und dort, wo der 17. Pfeil niedergeht, markiert er das Ziel durch einen in die Erde gegrabenen Udumbarazweig. An den von seinem Gestell gehobenen Streitwagen des Opferers spannt man drei Rosse, ein viertes

wird aufgezümt, aber nicht mit angeschnitten. Sprüche, die sich auf Schnelligkeit und Sieg beziehen, begleiten die Handlung. Ein Brhaspati zu Ehren gekochtes Mus aus wildem Reis lässt man die Pferde beriechen. Sechzehn weitere Wagen werden mit Viererzügen bespannt, aber ohne Sprüche und ausserhalb der Vedi. Auf den Wagen des Opferers steigt ein Diener oder Schüler des Adhvaryu, um jenen zur rechten Zeit zu veranlassen, seinen auf den Lauf der Rosse bezüglichen Spruch zu sagen, auf einen der andern ein Rājanya oder Vaiśya, der später den Madhugraha in Empfang zu nehmen hat. Auf einem Pfosten ist ein Wagenrad aus Udumbaraholz (nach Lāt. mit 17 Speichen) befestigt; das besteigt der Brahman, um während des Wettlaufes dreimal das *vāginday saman* zu singen. Nach Āśv. wird während des Gesanges das Rad nach rechts gedreht. 17 längs der Vedi befestigte Pauken werden geschlagen und der Opferer geht als erster durchs Ziel. Zurückgekehrt lässt er seine Pferde wiederum den Reismus beriechen, spannt jetzt auch das vierte Pferd an und schenkt dem Adhvaryu sein eigenes Gespann, die andern 16 den übrigen Rtvij. Eine zweite Eigentümlichkeit des Opfers bilden die 17 Surāgraha's, zu denen gleichzeitig mit dem Somakauf der Trank oder die dazu nötigen Zuthaten<sup>5</sup> von einem »langhaarigen Manne« gegen Blei gekauft werden (cf. § 81). Zur Aufnahme der Graha's wird ein besonderer Khara hergestellt, zur Läuierung dient ein Haarsieb. Immer abwechselnd mit einem Somabecher, dessen Füllung dem Adhvaryu obliegt, schöpft der Neṣṭr einen Surāgraha. Darauf folgt in einer goldenen Schale die Schöpfung eines »Honigbechers« (*madhugraha*), die keinem erkennbaren Zweck dient und eine nicht mehr verstandene Hinterlassenschaft aus älterer Zeit zu sein scheint. Er wird nach dem Wettlauf dem mit auf einen der Wagen gestiegenen Rājanya resp. Vaiśya gegeben, der sich inzwischen auf der Vedi niedergelassen hat, und von ihm gegen die 17 Surābecher zurückgekauft, um einem Brahmanen als Geschenk gegeben zu werden. Ein dritter Charakterzug des Vājapeya ist das *yāpārohaya* des Opferers. Sprüche, die ihn symbolisch zum Herren der zwölf Monate und sechs Rtu's machen, die mit Libationen verbundenen zwölf *āpti*'s und sechs *kṛti*'s gehen der Ceremonie voraus. Der Neṣṭr führt die Gattin herbei und lässt sie ein Unterkleid anlegen: »Komm, o Frau,« ruft der Opferer, »den Himmel wollen wir ersteigen.« Gattin: »wir haben ihn erstiegen.« Er: »ich will von uns beiden den Himmel ersteigen.« Sie: »ersteige du von uns beiden den Himmel« (so Hir.), worauf er mittelst einer Leiter den mit 17 Gewändern umkleideten Opferpfosten besteigt, dessen Spitze zu einem Sitz hergerichtet ist. Von da aus blickt er mit einem Spruch auf sein Haus oder nach den Himmelsgegenden und wird von den *vijāḥ* (d. s. nach dem Komm. seine Kinder u. s. w.), nach Hir. von den Priestern mit Salzdüten aus Āsvatthablättern beworfen. Alsdann steigt er herab auf ein vor dem Yūpa ausgebreitetes Fell und setzt seinen Fuss auf darauf gelegtes Gold. Ein Thronstuhl wird hingestellt, auf dem er Platz nimmt und die Weihe (*abhiṣeka*) empfängt, die vor dem Svistakṛt des Caru bārhaspatya vor sich geht. Es wird in ein Udumbaragefäss Wasser gegossen, dazu Milch und nach einigen »siebzehn« Speisen oder »so vieler man sich entsinnen kann«, mit Ausnahme einer einzigen, deren er sich dann zeitlebens enthalten muss, nach OLDENBERG<sup>6</sup> »ein letzter Nachklang uralter Tabu-satzungen«. Von dieser Mischung werden unter Hersagung auf *vāja* bezüglicher Sprüche erst die sieben *vājaprasavīya*-Spenden geopfert, der Rest zum *abhiṣecana* unter Anrufung von Sarasvatī Vāc oder Vāc oder Viśve devūḥ<sup>7</sup> verwendet. Dreimal ruft man den Opferer als *samrāj* aus, und mit den 17 *ujjiti*- oder Siegesprüchen, welche von Libationen begleitet werden können, schliesst die Feier. Die Dakṣiṇā's dieses Opfers, über welche im Einzelnen die Angaben schwanken,

bestehen aus 17 Hundert Kühen, 17 Kleidern, 17 angeschirrten Wagen und Streitwagen, Elefanten, Goldschmuck (Āśv. Kāt. nennt u. a. goldenen Halsschmuck tragende Sklavinnen), Pauken. Von jeder der sieben Arten verlangt so 17 Stück der *āpta vājapeya*, während der *kuruvājapeya* von Rindern »jeden Alters« je 17 fordert (im Ganzen 85)<sup>1</sup>.

Die ursprüngliche Bedeutung des Opfers ist schwer zu erkennen. Das Wort *vāja* ist schon in der Brāhmanazeit veraltet und kommt nur in Sprüchen vor; der Name *vājapeya* bedeutet nach Sat. Br., Sāṅkh. »Speise und Tranke«, nach OLDENBERG »Krafttrunk«<sup>2</sup>, nach WEBER, der *peya* von *pā* »schützen« herleitet<sup>3</sup>, »Schutz« oder »Weihe« der »Kraft«. Während die Mehrzahl der Sūtren das Opfer nur für Angehörige der beiden oberen Kasten vorschreibt, spricht Sāṅkh. bei dem dem Sarvamedha zugehörenden Vājapeya auch von einem *Vaiśya* als *Vajamāna*. Dazu stimmt die Angabe Sāṅkh.'s, dass es *annādyakamasya* dargebracht werde, und einige andere auf Fruchtbarkeit und Reichtum hinweisende Momente, wie die Wahl des Wortes *kṛpi* bei der Anrede an den auf der Āsandī sich niederlassenden Opferer, die Bekrönung des Opferpfostens mit einem *godhūmacaṣṭā* (S. 15, 1, 16) oder *godhūmapiṣṭacaṣṭā* (Hir. 13, 1)<sup>4</sup>, vielleicht auch die minderwertigen Surāgraha's. Bei der Neigung, den Vaiśya vom Opfer eher auszuschliessen als ihn daran zu beteiligen, wird jener auf ihm bezüglichen Angabe S.'s mit Recht von WEBER ein höherer Wert beigemessen als Kāt. u. a., die nur Brāhmaṇa und Kṣatriya nennen. Darum wird der Zweck des Opfers nicht ausschliesslich die Erlangung der Samrāj- oder Brāhmanawürde sein, sondern Rang-erhöhung überhaupt. »roho vai vājapeya« sagt Sāṅkh. 15, 4, 1; das Aufsteigen wird durch das Yūpārohana symbolisiert, der Sieg durch die Wettfahrt. Es scheint daher, dass es sich ursprünglich um ein Opfer für einen *gatatī* (*śuvraṇa brāhmaṇaḥ, grāmaṇi, rājanya* S. 2, 6, 5) handelt oder einen, der eine dieser Würden erreichen will. Die Erhebung des Opferers zu einer Standesperson spricht sich in den damit verbundenen Vratavorschriften aus. Danach soll der Opferer das Leben eines Kṣatriya (*kṣatroytī*) führen, solchen, die keinen Vājapeya dargebracht haben, gegenüber Aufstehen und Begrüssen vermeiden (*pratyavarahaṇābhivādane*), nicht hinter solchen hergehen oder mit ihnen ein gemeinsames Lager haben (Lūt. 8, 12, 2). Im Gegensatz zum Vājapeya waren spezielle Opfer für die einzelnen Stände: für die Königswürde der Rājastīya, für die Brahmanen der Brhaspatīśava (s. oben S. 140); für andere Stände die vereinzelt auftretenden Sūta-, Sthapati-, Grāmaṇi-, Gosava's. Der Vājapeya mochte für jeden, *yaṃ brāhmaṇaḥ rājanaś ca pura-skureśvan* (Lūt. 8, 11, 1) anwendbar sein, diese nur für die betreffende Würde; und so dürften sich die verschiedenen Ansichten erklären, die den Vājapeya bald dem Rājastīya oder Brhaspatīśava vorangehen lassen<sup>5</sup> (Āśv. 9, 9), bald ihn diesem gleich, ja selbst darüber stellen, weil eine allgemeine Feier die speciellere nicht auszuschliessen brauchte.

<sup>1</sup> WEBER, Über den Vājapeya, SPAW 1892, p. 765 ff.; EGGELING SBE 41, XXIII.

Die obige Darstellung beruht auf VMyth. I, 247 ff. und auf WEBERs Abhandlung.

<sup>2</sup> VMyth. I, 247. — <sup>3</sup> I. c. p. 770 resp. 10. — <sup>4</sup> EGGELING SBE. 41, 8. — <sup>5</sup> IST. 10, 350; VMyth. I, 247. — <sup>6</sup> Rel. d. V. 415. — <sup>7</sup> Über die Bedeutung dieser Varianten siehe WEBER, I. c. p. 798 resp. 38. — <sup>8</sup> So nach dem Komm. zu S.; anders WEBER I. c. 42. — <sup>9</sup> Rel. d. V. 414. — <sup>10</sup> I. c. 771 resp. 11. — <sup>11</sup> Vgl. den *yavakalāpi caṣṭā* beim Sadyahkra S. 14, 40. — <sup>12</sup> EGGELING SBE. 41, XXV.

§ 74. Rājasūya<sup>1</sup>. — Āp. 18; Kāt. 15; Kauś. 17; Vait. 36, 1—13; Āśv. 9, 3, 4; Sāṅkh. 15, 12—27; 16, 18; Lūt. 9, 1—3. Die Weihe für einen König aus Kṣatriyageschlecht, die wahrscheinliche Veranlassung verschiedener AV.-Lieder<sup>2</sup>, ist ein grosses im Frühling, nach den Mānava's im Herbst stattfindendes

Opfer mit vielen Modificationen<sup>3</sup> und Abweichungen innerhalb der Schulen, dessen Vorfeiern ein ganzes Jahr zuvor beginnen<sup>4</sup>, dessen Mittelpunkt der einen Sutyātag umfassende, von Dikṣā- und Upasadtagen eingeleitete Abhiṣecanīya ist. Das Opfer knüpft sich mythisch an Indra oder an die Weihe König Varuṇa's an, weshalb es auch den Namen *varuṇasava* führt, und, wohl in engem Zusammenhange mit den Beziehungen zwischen Varuṇa und Bhṛgu, wenigstens bei seinen wichtigeren Abschnitten einen Bhārgava zum Hotṛ hat. Historisch leitet es sich auf die Königsgeschlechter der epischen Zeit zurück, auf die Bharata's oder die Kuru's und Pañcālā's. Wir finden nicht nur den Opferer mit den Priestern, sondern auch weitere Kreise, vor allem die Hofbeamten, beteiligt und verschiedene mehr volkstümliche Elemente, alte Zauberbräuche, einen symbolischen Kriegszug, Würfelspiel dem Ritual einverleibt. An Stelle des Brahman oder Adhvaryu tritt wiederholt der Purohita ein. Es wird eröffnet von einem mehrere Tage dauernden Opfer, *parvita* oder auch *adhyārohanīya* genannt, dessen erster Dikṣātag auf den ersten Tag der lichten Hälfte des Monats Phālguna fällt. Ihm folgen mehrere Spenden, zuerst an Anumati und an Nirṛti, welche den Abfall von Mehl und Körnern empfängt, an einer salzhaltigen oder aufgesprungenen Stelle des Bodens im Süden. Nach den Texten des schwarzen YV. ist hier ein schwarzes Gewand mit schwarzen Fäden der Opferlohn. Die einleitenden Spenden reichen bis zum 15. Phālguna, an dem die ein Jahr umfassenden, von einigen übergangenen Cāturmāsya's beginnen. Die Zeit zwischen den Knotentagen wird, wie Āsv. 9, 3, 5 sagt, *caḍrābhyām*, durch die NV.-Opfer oder nach einigen durch die Spenden für Sonne und Mond ausgefüllt. Sie schliessen am ersten Tage des nächsten Phālguna mit dem Sunāsīṛya. Auf dieses folgen am selben oder nächsten Tage des neuen Jahres die *pañcavallīya*- oder *pañcavallīya*-Spenden an die Schutzgötter der Himmelsgegenden, ihnen folgt oder geht nach dem schwarzen Y-V. voraus das *indravīṇya*, vier Spenden an Agni, Varuṇa (Gerste), Rudra (gavedhuka), Indra (saure Milch einer Lastkuh), weiter zur Abwehr der Rakṣas im Norden unter Benutzung eines Feuerbrandes wie beim Traiyambaka der Apāmārgahorna aus Körnern in einem Palāśa- oder Vikanikataholzöffel. Er stammt nach WEBER aus dem Volksaberglauben und wird auch als Gegenzauber ausserhalb des Rājastīya verwendet. Den zweiten und dritten Phālgunastag nehmen die 3 *triṣaṇṇukta*-Spenden ein, jede aus einer Dreieit von einzelnen Spenden für Agni-Viṣṇu, Indra-Viṣṇu u. s. w. bestehend, mit einem zwerghaften, dunklen resp. braunen Rinde als Opferlohn. Die Zeit vom 3.—15. Phālgunastage füllen die zwölf *ratnahavis*, die der Reihe nach in den Häusern der höchsten Personen des Hofstaates, »die das Rāṣṭra geben und nehmen«, des Heerführers, des Purohita, des Opfernden selbst, der Mahiṣi, des Sūta u. s. w. für solche Götter darzubringen sind, die mit dem Charakter des Beamten in gewissem Zusammenhange stehen; im Hause des Senāni z. B. Agni anīkavat, im Hause der Mahiṣi Aditi, in dem der »verstossenen Gattin« Nirṛti; im letzteren Fall ein Löffel von schwarzen, mit den Fingernägeln gespaltenen Reiskörnern. Entsprechend variieren die Dakṣiṇ's; für die genannten drei Opfer ist der Reihe nach Gold, eine säugende resp. eine alte, schwarze »abgerackerte« Kuh (Kāt. 15, 3, 34), im Hause des Dūta sind Bogen, Köcher und roter Turban der Opferlohn. An diese zwölf »Juwelenopfer« schliessen sich Stühnecereemonien an, nach dem schwarzen YV. Spenden für Indra sutrāman und anhomuc, nach Kāt. ein Caru für Soma-Rudra in der Milch einer weissen Kuh mit weissem Kalbe, und ein Caru für Mitra-Bṛhaspati mit charakteristischer Unterscheidung beider Götter im Ritual. Damit sind die Vorbereitungen beendet und am ersten Caitratage beginnt mit der Dikṣā die Salbungsfeier, der *abhiṣecanīya*, ein Ukthyaopfer, das ausser dem Sutyātage einen Dikṣā- und

drei Upasad-, im Ganzen also fünf Tage umfasst (Meinungsverschiedenheiten über die Zahl der Dikṣā's Lāt. 9, 1, 5 ff.). Gleichzeitig mit dem Opferplatz für dieses Opfer wird der für den Daśapeya hergerichtet und für beide zugleich der Soma gekauft. Die acht *devasūhavis* für Savitr satyaprasava, Agni grhapati u. a., die aus verschiedenen Reisarten (»schnell gewachsenem«, »wildem«, »rotem« Reis), Hirse u. s. w. hergestellt werden, leiten die engere Feier ein und haben den Zweck, der Fürsorge jener Götter den Opferer NN., Sohn des NN., zu empfehlen, den sie zur Herrschaft über diesen Stamm einsetzen sollen. Die Stoffe zur Salbung werden jetzt beschafft, 17 Flüssigkeiten, Wasser aus der Sarasvatī, Wasser, das mit dem Strom, gegen den Strom fließt, aus einem Strudel, *ātapavaryāḥ*, aus der Luft beim Herabfallen aufgefangene Tropfen von Sonnenregen, Wasser aus der Gebärmutter einer Kuh u. a. Mittags nach den Marutvatyagraha's, vor dem Māhendra, geht die Salbung vor sich. Sechs der auf Pṛthi Vainya zurückgeführten Pārthaspenden werden dargebracht, die zusammengegossenen Salbungswasser mit zwei Klärsieben gereinigt und in die vier Gefäße aus Palāśa, Udumbara, Nyagrodha, Aśvattha gegossen. Der Yajamāna trägt ein Linnengewand, in das die Opfergefäße eingestickt sind, darüber ein anderes von fahler (Komm.: roter) Farbe, dazu ein Oberkleid und Turban. Aus der Hand des Adhvaryu empfängt er in feierlicher Ceremonie den beschnittenen Bogen nebst drei Pfeilen, und mittelst der von ihm selbst zu sprechenden sieben *avid*-Sprüche, die ihn als den »erkundeten« der Götter bezeichnen, wird er proklamiert. Die bösen Geister findet man durch ein Stück Kupfer ab, das der Adhvaryu in den Mund eines »langhaarigen«, zur Seite des Sadas sitzenden Menschen wirft. Der Opferer muss alsdann unter Sprüchen nach den verschiedenen Himmelsrichtungen schreiten, den Osten, Westen u. s. w. »ersteigen« und ein in der Nähe der Salbgefäße ausgebreitetes Tigerfell betreten, auf dessen hinterer Seite ein Stück Blei liegt, das er mit dem Fusse als »Haupt des Namuci« fortstößt. Goldschmuck unter den Füßen, einen neun- oder hundertfach durchbrochenen Goldreif auf dem Haupte empfängt er die Salbung, die vorn aus dem Palāśagefäß der Purohita oder Adhvaryu, im Übrigen ein Verwandter, ein befreundeter Rājanya und ein Vaiśya vollzieht. Der Salbung folgt die Darbringung sechs weiterer Pārthaspenden und hier oder, nach anderen, später das berühmte Akhyāna von Sunahṣepa<sup>5</sup>, das der Hotṛ auf goldenem Kissen sitzend dem gesalbten König vorträgt. Es ist die einzige Reminiscenz daran, dass einstmals mit dem Rājasūya Menschenopfer verbunden gewesen sein könnten (vgl. Ait. Br. 7, 15, 8). Der König thut auf dem Fell die Viṣṇuschritte und giesst den übrigen Salbungsstoff in das Palāśagefäß, das er seinem liebsten Sohne mit dem Wunsche, dass dieser »sein Werk, seine Kraft fortsetzen möge«, reicht. Die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn symbolisirt eine Spende von seiten des Adhvaryu, der vom Sohn des Königs dabei angefasst wird und in seinem Spruch die Namen von Vater und Sohn erst vertauscht, dann richtig sagt. Einer der charakteristischen Züge des Opfers ist ein symbolischer Beutezug. Nördlich vom Āhavanīya werden 100 oder mehr Rinder aufgestellt, die den Verwandten des Königs gehören. Er besteigt seinen vom Gerüst abgehobenen und mit vier Pferden bespannten Streitwagen und fährt in die Rinderherde, davon er ein Tier mit dem Bogenende berührt und samt den andern als sein Eigentum erklärt. Die Besitzer werden entschädigt. Instruktiver ist Lāt. 9, 1, 14 ff. Danach schleppt man die schwachen Verwandten des Königs mit ihrer Habe herbei; zur Zeit der Dakṣiṇā plündert er sie und schießt auf sie Pfeile ab. Diese bringen sie ihm selbst zurück mit dem Wunsche, dass er siegen möge. Ein Drittel ihrer Habe erhalten die Priester, ein Drittel die beim Daśapeya Beteiligten, den Rest empfangen die Eigentümer zurück und Dörfer

dazu; fortan gelten sie als Rājanya's, aber zur königlichen Salbung für ungeeignet. Wenn ich nicht irre, ragt hier das Kronprätendententum und der Verwandtenstreit orientalischer Hölse symbolisch in das Ritual hinein. In dem einfacheren Ritual des Kauś. besteigt der König ein Pferd und wendet sich nach der »unbesiegten« Himmelsgegend hin. (Ein interessantes Analogon findet sich in dem Krönungsceremoniell Ungarns, das den König nach den vier Himmelsrichtungen Schwertstreiche führen läßt: »In kurz gestrecktem Galopp sprengte der König den Krönungshügel hinan, das heilige Schwert nach den vier Weltgegenden in Kreuzhieb schwingend und jedesmal das Pferd rasch herumwendend«.) Handelt es sich um die Salbung eines noch Höheren, so tritt ein Vaiśya mit seiner Habe vor ihn hin und tauscht mit ihm Rede und Gegenrede (Kauś.). Nach mehreren auf die Abschirrung des Wagens bezüglichen Spenden legt der Opferer Sandalen an aus dem Fell eines Ebers, schaut auf die Erde hinunter mit dem Wunsche, »von ihr nicht verletzt zu werden und sie nicht zu verletzen« und steigt ab. Bogen und Pfeile reicht er dem Bogenträger, worauf er einen Thronstuhl, der auf das Tigerfell gestellt worden ist, besteigt. Dort empfängt er von den Adhvaryu's fünf Würfel, im Begleitspruch »die fünf Weltgegenden« genannt, und wird von den Priestern von hinten langsam und leise mit Stücken, von opferreinen Bäumen stammend, geschlagen. Ehe das Würfelspiel beginnt, reicht der Purohita oder Adhvaryu dem König einen Sphya, dieser gibt ihn seinem Bruder weiter, dieser dem Sūta oder Sthapati, dieser wieder einem Sajāta (Landsmann?), der zusammen mit dem Pratiprasthātr mit Hilfe dieses Sphya in der Nähe des Hausfeuers den Spielplatz abgrenzt, auf dem eine Hütte errichtet wird. Gold legt man in die Mitte, der Adhvaryu opfert darüber und wirft die Würfel darauf, die er auffordert, »mit den Strahlen der Sonne wetteifernd den König zu einem festen Mittelpunkt des Stammes werden zu lassen«. Hier wie beim Agnyādheya (S. 107. 108) spielt also der Würfel eine Rolle im Ritual. Es ist nützlich, an TYLOR'S Worte zu erinnern, daß »Wahrsagekünste und Hazardspiele sich in ihren Grundzügen so ähnlich sind, daß derselbe Gegenstand von einem Gebrauch zum andern übergeht«, um die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen religiösen und weltlichen Momenten auch hier sich zu vergegenwärtigen. Nach dem Opfer fordert der Adhvaryu zum Spiel mit den Worten *gām divyadhvam* »spielt um die Kuh« auf, und ein Würfelspiel, sei es Kṛta oder ein anderes, beginnt, für das den Priestern als Opferlohn die den Wagen mit dem Hausfeuer ziehenden Rinder gegeben werden. Als dann nimmt der Ekāha seinen weiteren Fortgang vom Māhendra-graha (S. 132) bis zur Udava-sāniyā (S. 134), hier beim Rājastīya ersetzt durch die *traidhātavī* für Indra-Viṣṇu, eine dreifache Spende von Reis und Gerste, in bestimmtem Verhältnis mit einander gemischt. Sie folgt dem Opferbad, das mit Beobachtung besonderer Vorschriften zu vollziehen ist; danach wendet sich die Handlung dem *dasapeya* genannten Somaopfer zu. Von den zehn *saṃsṛpāhaviṃṣi* für Savitṛ, Sarasvatī u. a., welche die Stelle der Dikṣā vertreten, wird ein jedes immer näher auf den früher (S. 145) hergestellten Dasapeyaopferplatz zu dargebracht, bis das letzte in der Dasapeyaśālā selbst geopfert wird. Natürliche oder goldene Lotusblumen, aus denen der Opferer am Schluss einen für seinen Hals bestimmten Kranz windet, bilden für diese zehn Spenden den Opferlohn. Dieser Dasapeya, ursprünglich wohl eine selbständige, von der Krönungsfeier unabhängige Ceremonie, beginnt am siebenten Tage der lichten Hälfte des Caitra und ist ein exklusives Somaopfer<sup>6</sup>, dessen Veranstalter eine Ahnenreihe von zehn namentlich aufzuführenden Somatrunkern aufweisen sollen, obwohl auch hier die priesterliche Praxis sich entgegenkommender als die Theorie gezeigt hat. An jeder der zehn Kufen trinken zehn gemeinsam; die Meinungen



schwanken, ob an der des Opferers seine Standesgenossen teilnehmen oder nur Brahmanen ausser ihm trinken dürfen (Ait. Br. 8, 8, 8 lässt dem König bei dem Punarabhiṣeka einen Becher Surā reichen). Als Opferlohn empfängt der Brahman zwölf tragende Färsen, der Udgātṛ einen goldenen Kranz, die zwei Adhvaryu's zwei goldene Spiegel u. u. a. der Maitrivaruna eine unfruchtbare Kuh (vaśā). Verschiedene Observanzen, die nur gewisse Zeit oder zeitlebens dauern, schliessen sich an das Opfer an; eine davon ist das Gebot (das Lāt. auch auf die Einwohner des Reiches, soweit sie nicht Brahmanen sind, und selbst auf die Pferde ausdehnt), das Haupthaar vor der grossen, ein Jahr später stattfindenden Keśavapanīyacereemonie nicht zu schneiden. Auch müssen weitere Spenden dargebracht werden, so der flussfiche *pañcabala caru* oder die *diśām aveśayak*, um die Himmelsgegenden abzufinden, die zwölf *prayugghavis* zur Gewinnung der Jahreszeiten entweder in monatlichem Abstände oder in räumlicher Entfernung von einander, die ersten sechs immer einen Samyāwurt weiter, die nächsten sechs immer wieder näher auf den Ahavanīya zu oder in noch anderer Weise; ferner zwei Opfer tragender Kühe, einer rotfarbigen für die Aditya's oder Aditi, einer scheckigen für die Viśve devāḥ oder die Maruts; die Texte schwanken überall in der Anordnung sowohl als in den Einzelheiten. Als Abschluss des ganzen Festes kann man den eben erwähnten als Atirātra zu begehenden *keśavapanīya* ansehen, das feierliche Scheren des königlichen Haares am Vollmond des Jyaiṣṭha; von den Texten sehr kurz, von der TS. gar nicht behandelt. Weitere Nachfeiern, zur Erhaltung der Herrschaft, nicht obligatorischer Art, sind die zweitägige *vyuṣṭi* und die *kṣatradhṛti*, letztere von S. im Anschluss an eine Legende von der Vertreibung der Kuru's vorgeschrieben. Die ebenfalls mit dem Rājasūya in Beziehung gebrachte Sautrāmaṇī wird § 81 besprochen<sup>9</sup>. Das Opferhonorar für die ausgedehnten Opfer des Rājasūya steigt zu ausserordentlicher Höhe. Āśv. 9, 4 macht nur für Abhiṣecanīya und Daśapeya besondere Angaben und bezeichnet die Dakṣiṇā's für die andern Teile als *nyāyakaḥṭha*; bei Lāt. kommen 240 000 Kühe zusammen (WEBER p. 132); in Wirklichkeit werden die Honorare hier wohl von dem Reichtum und dem Willen des Königs abhängig gewesen sein.

<sup>1</sup> WEBER, Über die Königsweihe. Abh. PAW. Berlin 1893. Meine hier gegebene kurze Skizze beruht auf WEBER'S umfassender Darstellung und auf Kāt.; YAJÑEŚVARASĀMIAN, Āryavidyāsudhākara p. 89 ff.; Über *abhiṣeka*, *abhiṣecanīya* GOLDSTÜCKER, Sanskrit Dict. 1860 p. 275 ff. — <sup>2</sup> wie 4, 8, 22. — <sup>3</sup> Āśv. spricht von *rājanīyāt*; Ait. Br. 8, 5, 12 unterscheidet einen *śindra mahābhikṣa* von dem *punarābhikṣa* eines schon gesalbten Königs. — <sup>4</sup> Ein Verzeichnis aller Hauptmomente bei WEBER l. c. p. 271, 106, 71, 83. — <sup>5</sup> WEBER, l. c. 52, 108 und *Episches im Vedischen Rit.* 8, 776 ff. — <sup>6</sup> Bericht der Nat.-Zeit. 1867, Nr. 267 über die Krönung Franz Josef I in Pest. — <sup>7</sup> Anfänge der Kultur 1, 80. — <sup>8</sup> WEBER, 1St. 10, 85; VMyth. 1, 124. — <sup>9</sup> Ein Gṛhyaofer für Könige ist der Kauś. 140 vorgeschriebene Mahotsava.

§ 75. Ahīna's. — Kāt. 23; Vait. (s. Index); Āśv. 10, 1, 11, 12; 10, 1, 16—4, 6; S. 16, 19—30; Lāt. 9, 5—12. Unter Ahīna's versteht man Opfer von zwei- bis zwölftägiger Dauer der Somapressungen mit in der Regel zwölf Upasads, im Ganzen aber nicht mehr als einen Monat lang. Āśv. beschreibt oder nennt wenigstens in Buch 7, 8 die Mehrzahl der Tage, aus denen wie aus Elementen sich die meisten der Opfer, Ahīna's und Sattr'a's zusammensetzen. 1) Der als Atirātra gefeierte Prāyanīya und Udayanīya. 2) Caturviṃśa. 3—14) Die beiden Abhiplava- und Prṣṭhyasāḍaha genannten sechstägigen Wochenfeiern mit vielen Abweichungen in Texten und Recitationsweisen. 15) Abhijit. 16—18) Die drei Svarasāman's, im Wesentlichen gleich mit den ersten drei Abhiplavatagen, in gerader oder umgekehrter Folge. 19) Viṣuvat. 20) Viśvajit. 21—23) Die Chandoma's. 24) daśa-

mam ahar. 25) Mahāvratā (von Āśv. nicht beschrieben), im Ganzen also 25, von denen mehrere auch als Ekāha's gelten. »Wie eine beschränkte Anzahl von Lauten«, sagt er 10, 5, 16, »zur unbegrenzten Ausdrucksweise wird, so ergibt eine beschränkte Anzahl von Tagen eine unbeschränkte Menge von Combinationen.« Auch andere, künstliche Gebilde sind anzutreffen. So können *gṛ* und *ayuh* aus je drei Abhiplavatagen so hergestellt werden, dass *gṛ* aus dem ersten Tage die Morgen-, aus dem zweiten die Mittag-, aus dem dritten die Abendpressung erhält, ebenso *ayuh* aus dem vierten bis sechsten Tage (Āśv. 8, 7, 15). Die Ahina's müssen immer mit einem Atirātra enden (Kāt. 12, 1, 6; Āśv. 10, 1, 17); zur Bildung ihrer andern Tage werden, sofern keine andere Bestimmung vorliegt, nach Kāt. 23, 1, 5 immer um eins ansteigend die Tage des beim Dvādaśāha vorgeschriebenen Daśarātra gewählt, beim Dvyaha also der erste, beim Tryaha 1 und 2, während Āśv. 10, 1, 16 nach einem mir nicht ganz deutlichen Sūtra für die aufgezählten Ahina's bis zum Ṣaḍaha Abhiplavatage vorschreibt, für andere aber Prṣṭhyatage (vgl. auch 9, 1, 4, 5). Fast jeder dieser elf Ahina's, vom Dvyaha bis zu dem besonders vorgeschriebenen Dvādaśāha hat verschiedene, mit besonderen Namen bezeichnete Modifikationen, die wahrscheinlich aus der Praxis gewisser Familien oder Länder zu der in den Sūtren vorliegenden Darstellung zusammengefloßen sind. So führen die drei Ahina's mit je zwei Pressagen, also die Dvyaha's die Namen *āḍgrāsa*, *caitrarāṣa*, *kāpivana*. Mit dem ersten soll, nach Kāt., opfern, wer trotz seines Reichtums an guten Werken sich zurückgesetzt fühlt, mit dem zweiten ein Prajākāma, mit dem dritten ein Svarga- oder Paśukāma; doch geben andere Sūtren andere Zwecke an. Wie jene leiten auch andere der Ahina's sich auf bestimmte Familien oder Männer zurück; so unter den fünf Tryaha's, bei denen die besondere Verteilung der Dakṣiṇā's bemerkenswert ist<sup>1</sup>, die des *garga* und *baida*, von den Caturaha's der *atricathrātra*, *jāmadagna* u. a.; mit dem Daśarātra wird TS. 7, 4, 5, 4 *Udāka Sautāyana* in Verbindung gebracht. Es ist nicht zu erkennen, wie weit priesterliche Erfindung oder Verwertung volkstümlicher Opfer in den einzelnen Fällen vorliegt. Dass altes Volksgut auch hier in rituelle Form gebracht worden sein kann, bezeugt der *śabali-homa*, ein »Waldorakel im Frühling«<sup>2</sup>, den WEBER mit unserem Kukuksorakel oder dem in der Oberpfalz als Liebesorakel verwendeten Hundebellen verglichen hat. Es hilft dem, der das Gedeihen seines Viehes, der sich tausend Stück Vieh wünscht. Im Zusammenhange mit dem bei den Chāndogya's ausführlich vorgeschriebenen Gargatirātra oder auch von ihm unabhängig (die Texte schwanken), nimmt es am ersten Tage des Frühlings in der lichten Hälfte nach Lāt. 9, 8, 4 seinen Anfang. Der Opferer lässt Haar und Bart scheeren, legt ein ungebrauchtes Kleid an, für das das TMBr. noch besondere Vorschrift gibt; er liegt zwölf Nächte auf einem unbedeckten, etwas erhöhten Platze und trinkt heiße Milch. Das Feuer in seiner Wohnung muss beständig brennen. Kein anderer als der Freund, welcher die Praiṣa's spricht, darf ihm folgen; er soll nur wenig sprechen und nicht weit weg gehen. Gegen Morgen des zwölften Tages opfert er eine Spende von Honig und saurer Milch mit einem an Śabalī gerichteten Spruch. Ehe Stimmen laut werden, geht er aus dem Dorf in den Wald, wo er keinen Laut eines der im Dorfe befindlichen Tiere mehr hört, nimmt ein Grasbüschel und ruft dreimal aus vollem Halse »Śabalī!« Wenn darauf ein anderes Tier als ein Hund oder Esel antwortet, so wird das Opfer Erfolg haben. Kommt keine Antwort, so soll er übers Jahr seinen Ruf wiederholen. Wenn ihm aber selbst beim dritten Mal kein Tier antwortet oder gleich beim ersten Mal ein Hund oder Esel, so ist seine Hoffnung auf Vieh zu nichts. Von den fünf Pañcāha's sei der *pañcasārādīya*<sup>3</sup> hervorgehoben, bei dem durch fünf Jahre hindurch (am siebenten oder achten

Tage) der lichten Hälfte des Monats Āsvayuja 34 Tiere für die Maruts angebunden werden. Sie sind zur Hälfte männlich, zur Hälfte weiblich und haben die mit jedem Jahr variierenden Kennzeichen der beim Vaisvastoma zur Dakṣiṇā verwendeten Rinder, »Flecken wie Lotusblüten« u. s. w. (S. 140). Die 17 Stiere werden angebunden, aber nach dem Paryagnikaraṇa wieder losgelassen; und nur mit den weiblichen Tieren dieses Jahres wird das Opfer vollendet. So durch 5 Jahre, bis im 6. Jahre (im Monat Kārtika) an 4 Tagen je drei, am 5. Tage fünf dieser Stiere für Indra-Marut geopfert werden. Wenn von den Tieren in der Zwischenzeit eins zu Grunde geht, verunglückt oder geraubt wird, so sind je nach dem Unglücksfall andere Spenden darzubringen, so an Vāyu, wenn eins entlüftet, an Apāṃnapāt, wenn eins ertrinkt u. s. f. Mehrere der Ahina's zeichnen sich durch besondere Combination der Tage aus; die Kusurubinduform des Dasarātra wird z. B. durch die Reihenfolge von drei Agnistoma's mit dreifachen, drei Ukthya's mit fünfzehnfachen und drei mit siebzehnfachen Stoma's und schliesslich einem Atrātra mit einundzwanzigfachen Stoma's gebildet. Die Purform desselben Opfers, die zur Gegenbeschwörung dient, besteht aus Agnistoma, Ukthya, Agnistoma; Go, Abhijit, Go; Viśvajit, Āyur, Viśvajit. Ein Ahina von besonderer Art und Bedeutung ist der drei Somaprestage zählende Āsvamedha.

<sup>1</sup> Kāt. 13, 4, 15 ff.; Lāt. 9, 6, 1 ff. EGGELING, SBE. 26, 414. — <sup>2</sup> WEBER, ISr. 5, 437—447; Lāt. 9, 8, 1 ff. TMBR. 21, 3. — <sup>3</sup> Cf. RAJENDRA LĀLA MĪTRA JASB. 41, 179, der ihn mit der Durgapuja vergleicht.

§ 76. Āsvamedha<sup>1</sup>. — Kāt. 20; Vait. 36, 14—37, 8; Āp. 20; Hir. 14; Āsv. 10, 6 ff.; Sūkh. 16, 1 ff.; 16, 18, 10 ff.; Lāt. 9, 9—11. Das Pferdeopfer ist einer der ältesten Bestandteile der ind. Liturgie; das Alt. Br. preist 8, 21 die Könige der Vorzeit, die nach ihrer feierlichen Salbung die Erde durchzogen und damit opferten. Es ist eine Privilegie der königlichen Würde; nur der König darf es bringen, um alle Wünsche zu erreichen oder genauer, zur Mehrung seines Reiches. Der schöne Spruch, den er dabei flüstert, Vāj. S. 22, 22: »möge, o Brahman, ein Brahmane geboren werden, reich an Ansehen; möge geboren werden im Reich ein Fürst, ein Held, pfiffkundig, rüstig, ein Wagenkämpfer; milchreich die Kuh, zugkräftig der Stier, schnell das Pferd, fleissig die Frau . . .« kann als Ausdruck dieser Wünsche gelten. Das zum Opfer auserwählte Ross muss von besonderem Werte sein (»tausend Rindern gleiche«), drei- oder vielfarbig, schnell, mit einem dunklen Zeichen versehen oder dem Zeichen des Wagens (kṛttikāñji), vorn schwarz, hinten weiss oder auch schwarz-scheckig; die Meinungen der Lehrer gingen im einzelnen hier auseinander<sup>2</sup>. Das Opfer beginnt am 8. oder 9. Tage der lichten Hälfte von Phālguna, im Frühling, oder nach einigen im Sommer. Lāt. 9, 9, 6 ff. führt verschiedene Ansichten an. Zuerst wird eine Quantität Reis für die Priester als Brahmaudana gekocht und ihnen samt viertausend Rindern und 400 Minen Gold dargeboten. Dem König, der einen Goldschmuck angelegt hat und Schweigen bewahrt, gesellen sich seine mit Schmuck angethanen vier Frauen zu, jede nach ihrem Range gefolgt von hundert Mädchen verschiedener Stände, von Prinzessinnen, Töchtern des Adels (rājanya's), höherer Beamter (von »Stallmeistern und Gemeindeführern«) resp. von Thürhütern und Wagenlenkern. Abends nach vollzogenem Agnihotra lässt er sich am Gārhapatyaherde, sein Haupt nach Norden richtend, zwischen den Schenkeln seiner zweiten Frau, ohne die Keuschheit zu verletzen, nieder; die anderen Frauen hinterdrein. Am nächsten Morgen, nach Darbringung verschiedener Spenden, darunter einer für Agni *palihikṛt* oder *mūrdhanvat* (Āsv.) und für Pūṣan mit reichlichen Geschenken an die Priester, erfolgt mit Erlaubnis des Brahman das »Binden« des Pferdes mit einem 12 oder 13

Ellen langen, tags zuvor in der Brahmaudanabutter gesalbten Zügel oder Strick (*rasand*), alles unter Sprüchen. Darauf wird es an einem stehenden Gewässer besprengt. Ein Mensch von niederer Herkunft (Sohn eines Sūdra von einer Vaiśyā Komm.), nach einigen ein Hurer, nimmt einen »vieräugigen« (über den Augen gefleckten) Hund, tötet ihn mit einem Knüttel aus Sidhrakaholz und lässt ihn auf einer Matte unter dem Pferde durchschwimmen: »Wer den Renner töten will«, lässt man den Opferer sagen, »den bedrängt Varuṇa. Fort mit dem Menschen, fort mit dem Hund.« Ist das Pferd zum Feuer zurückgekehrt, so begleitet man das Trocknen des Pferdes mit einer Anzahl *stokīyā*- oder Tropfspenden. Es folgen hierauf täglich sich wiederholende Puroḡāśaspenden an Savitr prasavitr, S. āsavitr, S. satyaprasava, für die je hundert Gold- resp. Silberminen an die Priester gezahlt werden. Während der Prayāja's singt ein Brahmane zu den Klängen der Uttaramandrā selbstverfasste Gāthā's, die auf frühere Opfer und Dakṣiṇā's sich beziehen (*ajajata, adadāt*)<sup>1</sup> und am Ende der 3. Iṣṭi flüstern Opferer und Adhvaryu in das Ohr des Pferdes zu seiner Entlassung den Spruch, »vibhū bist du durch die Mutter — gehe dem Fluge der Aditya's nach.« Das Ritual schreibt vor, es unter eine Zahl von hundert alten, nach dem Komm. über vierundzwanzig Jahr alten Pferden nach NO. hinauszulassen. Sein Geleit bilden je hundert Jünglinge derselben Abkunft wie die genannten Hofdamen der Königinnen, gepanzert, mit Schwertern, Köchern resp. Stücken bewaffnet. Mit der Aufforderung das den Göttern geweihte Ross zu beschützen, weist der Adhvaryu sie in ihre Pflichten ein. Sie müssen ein Jahr lang das ganz nach Belieben umherschweifende Ross<sup>4</sup> vor Geführen (schlechten Wegen, Gruben u. s. w. nach dem Komm. zu Lāt. 9, 9, 5), vor Berührung mit Stuten und ungeeignetem Badewasser bewahren. Wo sie Brahmanen treffen, die das Pferdeopfer nicht kennen (»wisst Ihr, was für Yūpa's der Aśvamedha hat« fragen sie nach Sat. Br. 13, 4, 2, 17), sollen sie sich mit Gewalt bei ihnen Speise und Trank verschaffen und gare Speisen (*pakvāṇa*) von allen Brahmanen nehmen. Bei einem Rathakāra<sup>5</sup> soll ihre Wohnung sein. Den Prinzen, die ihr Werk glücklich zu Ende führen, verheißt er die Königsweihe als Lohn. Wenn dem Pferde ein Ungemach widerfährt, ist dies mit Spenden zu sühnen; für Pūṣan z. B. wenn es rotzkrank, für Sūrya, wenn es augenkrank wird, für Varuṇa, wenn es im Wasser umkommt. Stirbt es oder geht es verloren, so ist ein anderes zu nehmen, an dem ein Teil der bisherigen Ceremonien zu wiederholen ist. Nach der Freigebung des Rosses werden daheim südlich von der Vedi goldene Sitze aufgeschlagen, auf denen der Adhvaryu und Yajamāna, dieser umgeben von Söhnen und Angehörigen (Āśv. 10, 6, 10), sowie Hotṛ, Brahman, Udgātṛ Platz nehmen. An den Hotṛ ergeht die Aufforderung zum *pāriplava*, zur Recitation der alten Ākhyāna's, die auf die Vorbilder des Königs in Geschichte und Sage hinweisen und in eifrigem Turnus ein Jahr lang wiederkehren. Am Schluss des Vortrags heisst der Adhvaryu jedesmal die Lautenschläger »den Opferer zusammen mit den Königsṛṣi's« zu besingen; am Südfeuer opfert er die auf die Bewegungen des Rosses bezüglichen *prakrama-homa's* und im Āhavanīya nach Sonnenuntergang die *dhṛti-homa's*, während denen ein Lautenspieler aus dem Kreise der Rājanya's drei von ihm selbst verfasste Gāthā's zu den Klängen der Laute singt, die Anspielungen auf frühere Siege und die Worte *ayudhyata, amuṃ saṅgrāmaṃ ajajāt* enthalten müssen (Sat. Br. 13, 4, 3, 5). Alle die Vorgänge: das Liegen zwischen den Schenkeln der Vāvātā, die Savitrspenden, die Gesänge zur Laute, die Pāriplava's und Dhṛtiopfer, wiederholen sich durch ein Jahr täglich vom Ūsarga des Rosses an, doch schränken manche den Zeitraum auf 6 Monate bis zu einem halben Monat ein. Während der König bisher mit den Königen der

Vorzeit zusammen besungen wurde, preist man ihn von der Dikṣā an, die nach Ablauf jenes Jahres stattfindet und die Opferung des zurückgekehrten Tieres einleitet, mit den Göttern zusammen, und an den eigentlichen drei Opfertagen zusammen mit Prajāpati. Die weiteren Vorgänge fasst ein Komm. zu Kāt. 20, 4, 2 dahin zusammen, dass am Caitrīvollmond das Opfern der Tiere u. s. w., am 6. Tage der dunklen Hälfte desselben Monats die 7. Dikṣantīyā stattfindet und von da ab die 12 Dikṣātage beginnen; am 3. Tage der lichten Hälfte von Vaiśākha Somakauf, am 14. Agnīṣomiya-Paśu; am Vollmond der erste Presstag. Der Opferplatz muss im O. liegen und mit Wasser versehen sein. 21 Opferpfosten werden errichtet; in der Mitte einer aus Rajjudālaholz, zu beiden Seiten davon je einer aus Devadāru, je drei von Bīlva, Khadira, Palāśa. An diese werden die 21 Tiere für Agni-Soma gebunden. Die Tieropfer (savanīya's) an den drei Sutyātagen bestehen aus je zwei Reihen von elf Tieren, am dritten Tage werden vielfarbige Rinder gewählt (Kāt. 20, 4, 26). In Bezug auf die genauere Bestimmung der Presstage schwanken die Sūtren; nach Kāt. 20, 4, 22; 5, 1; 8, 12. 13 ist der erste ein Agnīstoma, der zweite ein Ukthya, der letzte ein Atirātra, oder ein anderer von acht beliebigen Tagen. Āsv. 10, 8, 2; 9, 8 macht den ersten zu einem Gotamastoma, den zweiten zu einem etwas modificirten 5. Tage eines vyūlha-prṣṭhyasaḍaha, und lässt für den 3. die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten. Von diesen Tagen hat der zweite allgemeineres Interesse. Zum Bahispavamāna begiebt man sich, indem man das Ross am Schwanz berührt. Sein Gewieher beim Anblick von Stuten, die man ihm zeigt, vertritt das Stotra (Kāt. 20, 5, 4). Genauer ist Lāt. (9, 9, 19 ff.): Beim Sarpaṇa zum Bahispavamāna sagt der Opferer zum Udgātr: »O U., ich finde dich mit hundert Rindern und einem Goldschmuck ab. Das Pferd wird mein Udgātr sein.« Man lässt es hierauf den Bahispavamānāstāva betreten und zeigt ihm eine Stute; wenn es wiehert, sagt der Yajamāna zum Udgātr: »U., ich lade dich ein um 100 Rinder und einen Goldschmuck. Du wirst mein Udgātr sein.« Das Ross wird nach N. hinweggeführt, der Udgātr lässt sich auf dem Platz nieder und singt auf goldenem Sitze das Āsvavratasūman (SV. V, S. 345 *abhi vājī*), dem die Aufforderung an den Hotr »*astvam abhiṣṭuhī*« und die Recitation von RV. 1, 163, 1—11 folgt. Mit drei anderen ebenfalls goldgeschmückten Pferden spannt man das Opferross an einen vergoldeten Wagen (RV. 1, 6, 1; VS. 23, 5) und fährt zu einem Gewässer, um es zu baden. Nach der Rückkehr salben die ersten drei Frauen des Königs je nach ihrem Range sein Vorder-, Mittel- resp. Hinterteil und flechten ihm mit bhūr, bhuvah resp. svar je 101 Goldzierraten fest in Mähnen und Schwanz, wobei sich nach einigen ihr Gefolge beteiligen kann. Dem Ross wird der Überrest eines nachts dargebrachten Körneropfers angeboten, der ins Wasser geworfen wird, wenn es nicht fressen will. Darauf beginnt eines der berühmten Brahmodya's<sup>6</sup>, bei dem der Brahman dem Hotr und dieser dem Brahman uns z. T. aufbewahrte Rätselfragen aufzugeben pflegt. An den dem Feuer zunächst stehenden Opferpfosten werden Ross, ein ungehörnter Bock (*nīpara*) und ein Gomrga gebunden; an das Ross die Seitentiere, an seine Stirn ein Bock mit schwarzem Hals, an seine Kinnladen eine Schafmutter für Sarasvatī u. s. w., im ganzen 17 Tiere. An die andern Yūpa's kommen je 15 genau vorgeschriebene Tiere, im ganzen 327 grāmya-Paśu's (VS. 24, 19 Komm.), ferner in die Zwischenräume zwischen den Yūpa's je 13 āraṇya-Paśus, Haselhühner u. s. w., die nach Vollziehung des Paryagni aber wieder freigelassen werden, alles zusammen nach dem Komm. zu VS. 24, 40 609 Tiere. Die grosse Anzahl der geschlachteten Tiere ist kaum eine rituelle Fabel. Ein Pferdeopfer war ein volkstümliches und gewiss mit Schmausereien, zu denen die Opfertiere schliesslich doch dienten, in grossem

Massstabe verbundenes Ereignis; schon der RV. spricht 1, 162, 12 von der *arvato māṃsabhikṣā* (cf. die Verteilung des sav.-Paśu Āśv. 12, 9); wurden doch in Aśoka's Küche nach Aussage des 1. Felsenediktes täglich »Tausende« von Tieren geschlachtet. Unter Gewändern wird das Ross erstickt. Die Frauen umschreiten das verendete Ross je dreimal von links nach rechts und rechts nach links, nach Āśv. 10, 8, 8 »es (mit den Gewändern) fächelnd, ihre r. Haarflechten hinaufbindend und die anderen auflösend (?), den linken Schenkel schlagend.« Die Mahiṣī begiebt sich in seine Nähe, beide bedeckt man mit einer Hülle, und die Frau legt des Pferdes Glied in ihren Schooss, während der Opferer einen darauf bezüglichen Spruch hersagt. Adhvaryu, Brahman, Udgātṛ u. a. unterhalten sich mit den Mädchen und Frauen, deren Gefolge sich beteiligen oder auch allein antworten kann, mittelst der VS. 23, 22 ff. angeführten Zoten. Ist die Mahiṣī aufgestanden, so geht man mit dem Zerlegen des Rosses vor. Die drei Frauen deuten mit je 101 Nadel aus Kupfer, Silber, Gold (oder Silber, Gold, Blei), je nach ihrem Range, den Weg des Messers an, das beim Pferd mit Gold verziert sein, bei den Seiten- und andern Tieren aus Kupfer resp. Eisen bestehen muss. Das Pferd wird mit dem Anuvāka VS. 23, 39 zerlegt; sein Fett nehmen sie zur Bereitung der Vapā, das Blut wird gekocht. Vor Darbringung der Vapū findet aufs neue ein Brahmodya zwischen Hotṛ und Adhvaryu, Brahman und Udgātṛ, Yajamāna und Adhvaryu statt. Der übrige Teil des Rosses wird gebraten, das Blut in ein Gomṛgahals-, ein Pferdehuf- und in ein eisernes Gefäss verteilt und darin am Ende des Sviṣṭakṛt, z. T. auch bei anderer Gelegenheit geopfert. Zwischen der Vanaspatispende und Sviṣṭakṛt findet die Darbringung des am Spieß gebratenen Fleisches für Prajāpati statt. Nach Schluss des zweiten Tages errichten bei Sāṅkh. in den Himmelsrichtungen um das Āhavanīyafeuer Diener des Opferers Tribünen (prāsāda), versehen sie mit Brustwehren (prākāra), die Priester besteigen sie und opfern nachts durch Fensterchen allerlei Kräuter bis zur Zeit des Prātarānuvāka, von da ab übernehmen die Diener bis zu Sonnenaufgang diese Opferung (16, 18).

Jeder Tag kann sein besonderes Bad haben, es genügt aber auch das am 3. Tage. Am Ende der Avabhṛtheṣṭi des letzten Tages opfert der Adhvaryu auf das Haupt eines ins Wasser getauchten »gelbäugigen, kahlköpfigen« und noch mit anderen Eigenschaften versehenen Mannes »*jambākāya svākā*«. Ist der Opferer aus dem Bade gestiegen, dann gehen, ohne erst die sonst nothwendigen Vrata's vollzogen zu haben, schwere Übelthäter hinein und werden, wie auch die Gesetzbücher wissen, durch die Heiligkeit des Aśvamedhabades von ihren Sünden rein<sup>1</sup>. Sie heissen *aśvamedhapāta*. Die Dakṣiṇā's des Pferdeopfers bestehen in Hab und Gut des eroberten Landes. Je ein Drittel wird davon verteilt mit Ausnahme des Landes selbst, der Leute und des Eigentums der Brahmanen<sup>2</sup>. Der Osten gebührt dem Hotṛ, der Süden dem Brahman u. s. w. (Kāt. 20, 4, 27. 28). Ausserdem wird vorgeschrieben (20, 8, 24. 26), dass am Ende der Udavasānīyā der Opferer seine Frauen und deren Gefolge je nach der Verabredung oder nur das letztere als Dakṣiṇā gibt (Sat. Br. 13, 5, 4, 27). Der Adhvaryu empfängt ein Mädchen, nach dem Komm. die Tochter des Opferers, und dessen vierte Gemahlin. In dem Jahre, das dem Aśvamedha folgt, bringt man vom Frühling an, Jahreszeit für Jahreszeit, je 6 Tiere dar, im Frühjahr Agni, im Sommer Indra, zur Regenzeit Parjanya oder den Maruts, im Herbst Mitra-Varuṇa, Indra-Viṣṇu im Winter, Indra-Bṛhaspati zur kühlen Zeit.

<sup>1</sup> HILLEBRANDT, Nat. Opfer in Alt-Indien, Festgruss f. BÖHLINGK S. 40. LASSEN, Ind. AK. I, 935. — <sup>2</sup> Cf. Lat. 9, 9, 4; Sat. Br. 13, 4, 2, 3. 4. — 3 Über die allgemeine Bedeutung dieser Gesänge WILKUR, Episches im ved. Rīt. p. 772 resp. 6 ff. — 4 Man vergleiche die



Wege des Rosses im *Āsvamedhaparvan* des *Mbh.* Adh. 73 ff. u. die damit verbundenen Kämpfe. — 5 Über diese cf. *WEBER*, *IST.* 17, 198. — 6 *WEBER*, *IST.* 10, 118. 119. — 7 *CF.* *Gaut.* 22, 9; 24, 10. — 8 Anders die in der *Nānāghaṭin*-Schrift angeführten *Dakṣiṇā*'s.

§ 77. *Puruṣamedha*<sup>1</sup>. — *Āp.* 20. *Kāt.* 21, 1. *Hir.* 14, 6; *Vait.* 37, 10 ff. *Sūkh.* 16, 10 ff. Auszüge aus *Āp.* im Komm. zu *Taitt. Br.* III, 4 (ed. III, p. 346). Das Menschenopfer ist ein *Pañcarātra*, das nach *Kāt.* 21, 1, 2 nur für einen *Brāhmaṇa* und *Rājanya* gilt und angeblich von einem *atiṣṭhā-kāma* dargebracht wird. Nach *S.* gewährt es alles, was durch den *Āsvamedha* nicht erreicht ist. Sein Ritual stimmt mit dem des Pferdeopfers vielfach überein. Während dort ein Ross, *Gomrga* und *Aja tūpara* für *Prajāpati* den Mittelpunkt des Opfers bilden, tritt neben *Gomrga* und *Aja* hier ein Mensch. Nach *S.* soll es ein *Brāhmaṇa* oder *Kṣatriya* sein, den man um den Preis von 100 Rossen und 1000 Kühen kauft und gleich wie das Ross ein Jahr in Freiheit lässt, wo er alle seine Wünsche mit Ausnahme dessen nach Unkeuschheit erfüllen darf. Bei dem *Bahispavamāna* muss er den Platz beriechen, und nach seinem Opfertode muss zu ihm die *Mahīṣī* in gleicher Weise sich wie zum Pferde legen. Nach meiner *ZDMG* 40, 708 gegebenen Erklärung würden *RV.* 10, 18, 8; 85, 21. 22 ursprünglich mit dieser Scene in Verbindung gestanden haben. Was veranlasst, an das einstige Vorhandensein des barbarischen Opfers in Indien zu glauben<sup>2</sup>, ist ausser dem nicht wegzudeutenden Wortlaut der Texte, wie *Sūkh.*'s, der die Vorgänge nüchtern und knapp genau so wie jedes andere Opfer beschreibt, die Erwägung, dass die *Brahmanen* eine solche Sitte, die einen der ihrigen dem Opfertode preisgab, wie manches andere eher beseitigt als ersonnen haben würden und sie in den *Purāṇa*'s auch unterdrückten. Eine Abschwächung derart scheint mir schon eine Vorschrift bei *Kāt.* 21, 1, 12, derzufolge nach Vollzug des *Paryagni* »*brāhmaṇādāyaḥ*«, ebenso wie beim *Āsvamedha* die Haselhühner und andere Tiere des Waldes, entlassen werden sollen. Der *Puruṣamedha* ist eben der Überrest eines barbarischen Zeitalters, das wir für Indien so wenig wie für andere Länder zu leugnen haben. Ich weiss allerdings nicht, ob auch die Massenopfer, von denen *Sat. Brāhm.* spricht (166 an die 11 Opferpfosten gebundene Menschen *WEBER* l. c. 68) der Wirklichkeit zuzutragen sind. Ein Grund gegen die Annahme ist nicht vorhanden. Menschenschlächtereien derart finden ethnographisch ihre Parallelen und auch ihre Erklärung<sup>3</sup>.

Einer Bestimmung *Kāt.*'s (21, 1, 17; *Sat. Br.* 13, 6, 2, 20) wohnt besonderes Interesse inne. Er sagt, dass der Opferer am Schluss des Opfers die Feuer in sich eingehen lasse, mit dem *Anuvāka* *VS.* 31, 17 die Sonne verehere und sich in den Wald begeben, um nicht wieder zurückzukehren. Der Komm. nennt das ein »Eintreten in einen anderen *Āsrama*«. Zu dieser Erläuterung stimmt, dass ein König *Hab* und *Gut* samt den Leuten, ein *Brahmane* seine Habe als *Dakṣiṇā* verschenkt [cf. *Manu* 6, 38]. An der Bedeutung dieser Bestimmungen, die das Opfer wohl zur ältesten Form des *parivrajya* oder *paribhajaka* in Indien machen, wird durch eine abschwächende Bestimmung *SBr.* 13, 6, 2, 20; *Kāt.* 21, 1, 18 für den Fall, dass der Opferer doch im Dorfe bleiben wolle, wie ich glaube, nichts geändert. Wie so oft, hat das Ritual in der Praxis auch hier an Strenge eingeblüht. (Siehe § 77).

<sup>1</sup> *WEBER*, Über Menschenopfer bei den Indern der ved. Zeit *ZDMG.* 18, 262 ff. *Istr.* 1, 54 ff. cf. *IST.* 10, 348. Episches im ved. Ritual 9 (775 ff.); *Rajasthya* 47. 52; *Verz.* II, 529, 19. *WILSON* on human sacrifices in the ancient religion of India *Sel. Works* 2, 247 ff. *RAJENDRA LALA MITRA*, on human sacrifices in ancient India *JASB.* XLV, part 1, 1876 S. 76 ff. — *BARTH*, les relig. de l'Inde 38. *HARDY*, ved. brahm. *Période* S. 159. — *MHASL.* 419. Nicht zugänglich ist mir *PURUSOTTAMA BALKRISHN JOSHI*, *J. Anthropol. Soc. Bombay*, III, 1894, S. 275 ff. — 2 Anders *OLDENBERG*, *Rel. d. V.* 365. *SCHWAB*, Tieropfer *XX.* *COLERBROOK*, *Ess.* 1, 55. — 3 *TYLOR*, *Anthropologie* S. 424 ff. *ACHELIN*, *Moderne Völkerkunde* 384.

§ 78. Sarvamedha. — Kāt. 21, 2; Hir. 14; Vait. 38, 10 ff.; Sāṅkh. 16, 15. 16. Noch höher als das Menschenopfer steht das »Allopfers«, ein Daśarātra. Nach Sāṅkh., der sich in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Sat. Br. 13, 7, 1 befindet, wird es nach Brahman Svayambhu's Vorbild gebracht, das sich in allen Wesen und alle Wesen beim Ś. opferte, wodurch es Vorrang, Selbstherrschaft, Oberherrschaft erlangte. Ś. verbindet nicht wie Kāt. mit dem Puruṣamedha, sondern mit diesem Opfer die Vorschrift, in den Wald zu gehen. Es scheint, dass sie hier ursprünglicher ihre Stelle hatte. Wenn mit Kāt. der Opferer schon beim Puruṣamedha in den Wald geht, bleibt keine Steigerung zu dem nach höheren Sarvamedha übrig, während bei Sāṅkh. eine Steigerung vorhanden ist, die sich auch in der Dakṣiṇāabstufung beider Texte ausspricht, indem beim Puruṣamedha das Reich *sahapurusaṃ*, hier sogar *sahabhami* gegeben wird. In beiden Fällen würde es sich um ein grosses Opferfest handeln, das mit dem Aufgeben des Lebens und der Weltflucht verbunden werden konnte, lange ehe die spätere und buddhistische Anschauung zur Geltung kam.

§ 79. Der Dvādaśāha (1) und Sattra's bis zu einjähriger Dauer (2). 1) Kāt. 1, 6, 13 ff.; 12; Āp. 21. Vait. 42, 14 ff.; Āsv. 10, 5; Sāṅkh. 10—12; Lāt. 10, 1, 11 ff. 2) Kāt. 24; Vait. l. c.; Āsv. 4, 1, 8 ff.; 11; Ś. 13, 14—18; Lāt. 10. Der Dvādaśāha, der mehrere Vikalpa's, darunter eine Bharataform hat<sup>1</sup>, steht auf der Grenze zwischen den Ahina's und Sattra's, und kann auf beiderlei Weise gefeiert werden<sup>2</sup>. Das Ritual unterscheidet äusserlich Ahina und Sattra durch die Terminologie; der Ausdruck *dvādaśāhena yajayet* bekundet einen Ahina, *dvādaśāham upyuh* oder *āsiran* ein Sattra. Während die Ahina's, den Dvādaśāha selbst ausgenommen, nur mit einem Atrātra schliessen, wird ein Sattra auch von einem Atrātra (Prāyaṇīya) eingeleitet. Der wesentlichste Unterschied zwischen beiden Opferarten ist, abgesehen von der Dauer, der, dass es beim Sattra keine von den Priestern getrennten Opferer gibt, sondern nur solche Teilnehmer, die auch die Funktionen eines Rtvij übernehmen können, also Brāhmaṇa's sind<sup>3</sup>, und zwar sollen mit gewissen Ausnahmen, zu einem Sattra nur solche sich vereinigen, die denselben Ritus befolgen und entweder tantūnapāt- oder narāsaṃsakalpa's sind, oder es gilt der Brauch der Majorität<sup>4</sup>. Über ihr Verhalten geben Āsv. 12, 8; Lāt. 3, 3 genauere Vorschriften; Śrauta- und Smārtaopfer hören während der Zeit auf; Geschlechtsgenuss und Scherz mit Frauen ist verboten, ebenso rasches Laufen, Lachen ohne die Hand vorzuhalten, Zorn, Unwahrheit, Unterhaltung mit Nichttārya's u. a. Einer unter ihnen übernimmt die Funktionen des Opferers und hat überall den Vortritt, ihn fassen alle bei Beschäftigungen, die nur von einem vollzogen werden können, wie beim Binden des Vedabüschels, beim Agnyavādhāna an. Das Ahavanīyaf Feuer ist eins, die Gārhapatya's können verschieden sein, ebenso wie die savanīya-Puroḥṣa's, Patnīsamyaṇja's<sup>5</sup>. Der Adhvaryu weilt den Gārhapati, den Brahman, die Adhvaryu's der Pratiprasthātṛ und so fort, bis zuletzt den Unnetṛ ein Brahmacārin, Snātaka oder ein anderer Brahmane weilt. An der Weihe nehmen auch die Ehefrauen, jedesmal nach ihrem Gatten, teil. Wenn sie zu einem Agnicayana Feuer reiben, so reibt zur Hälfte der Gārhapati in der Mitte, zur Hälfte die anderen von Süden nach N. zu an einander gereiht, oder um den Gārhapati herumsitzend, oder alle Geweihten erklären das Feuer des Gārhapati zu dem ihrigen<sup>6</sup> mit einem für die Zwecke des Opfers interessanten Spruch: »das Feuer, das hieraus entstehen wird, sei uns gemeinsam; was wir mit diesem Opfer gewinnen wollen, mit diesem Tieropfer, das sei uns gemeinsam; gemeinsam sei unser gutes Werk, getrennt das böse . . .«. Da Opferer und Priester nicht geschieden sind, giebt es auch keine Dakṣiṇā's. Zu der Zeit, wo diese sonst

verabfolgt werden, wandeln täglich die Sattragenossen schwarze Felle schüttelnd auf dem Weg südlich von Sālā und Sadas mit dem Spruch: »was von meinem Leben hier abnahm, das führe ich, o Agada, dir zu als Dakṣiṇā...« (Anders Sāṅkh. 13, 14, 6). Obwohl einige der Sattra's unzweifelhaft konstruierte Gebilde sind, so scheint es doch nicht richtig, sie alle oder auch nur die mehrjährigen, der Einbildungskraft der Śrotīya's zuzuschreiben. Es werden Gelübde gewesen sein, zu deren Ausführung sich eine Anzahl Opferer verband, religiöse Genossenschaften, die zur Erreichung gewisser Wünsche sich zusammenfanden. Als solche Wünsche geben unsere Texte die üblichen wie Gewinnung von Speise, Stütze, Nachkommen, Vieh u. a. an. Die Āñjanūbhyāñjanīyaform des S. 156 erwähnten neunundvierzigtägigen Sattra's opfern die, »ya ātmanam naiva jānīran« d. h. nach einem Komm. »welche in einer Versammlung von Kandigen sich nicht zur Geltung zu bringen vermögen« (zu Kāt. 24, 3, 17), nach einem andern die, »welche ihre Abstammung nicht wissen« (Āśv. 11, 6, 4); das zweite Caturdaśarātra gilt für solche, die »über Hochzeit, Wasserweihe, Beilager« in Zweifel sind (Kāt. 24, 1, 23; Āśv. 11, 2, 6; TMBr. 23, 4).

1. Die Grundform dieser Sattra's (wie mut. mut. der Ahina's) ist der *dvādaśāha*. Ausser dem Anfangs- und Schlusstag (*prāyañīya* resp. *udayañīya alirātra*) besteht er aus einem *prṣṭhyapaḍaha* (einer sechstägigen Woche), drei *chāndoma's* und einem *daśamam ahar*, *avivāhya* genannt (Āśv. 8, 7, 17 ff.; S. 10, 1, 6 ff. u. s. w.) oder auch aus einem *prṣṭhyapaḍaha* und 4 *chāndomika's* (Komm. Kāt. 24, 1, 4). Eine solche Wochenfeier umfasst einen Agniṣṭoma (1. Tag), einen Soḍaśin (4. Tag) und 4 Ukthya's (2. 3; 5. 6)<sup>7</sup>; von diesen hat jeder ein anderes Prṣṭha, daher Prṣṭhyapaḍaha. Das Ratham-taraprṣṭha des 1. Tages wird mit dem Rollen eines Wagens eingeleitet, das Brhatprṣṭha des 2. Tages mit Trommelschlag, das Vairūpa des 3. mit Fächeln; das Vairāja des 4. Tages mit Feuerreihen auf dem Schenkel des Udgātṛ mittelst zweier Arāṇi's u. s. w.<sup>8</sup> Am Ende dieser sechs Tage soll er nicht viel reden, einen anderen nichts fragen, Honig oder Butter essen. Die Chāndoma's sind Ukthyatage; der zehnte, *avivātra* genannt, weil an ihm kein Streit über etwa bei Ceremonien begangene Fehler sein darf<sup>9</sup>, ist ein Atyagniṣṭoma. Alle diese Tage sind mit Recitation besonderer Verse zu begehen, mit mancherlei Entlehnungen aus einander; die Pratipadanucaraverse z. B. des ersten Chāndomika werden aus dem ersten Prṣṭhyatage genommen (S.). Diese zehn Tage führen den Namen *daśarātra*. Wenn an einigen Tagen des Daśarātra (resp. Dvādaśarātra) und anderer Ahina's die Graha's in anderer Reihenfolge als sonst geschöpft werden, am 4. und 9. zuerst der Āgrayana, am 6. und 7. zuerst der Sukra (nach dem Upāṃśu und Antaryāma), so tritt im Zusammenhang damit eine Veränderung in der Ordnung der Stotra's und Sastra's ein oder auch nur diese Veränderung ohne Verschiebung der Graha's. Das ist der D. *vyūḥacchandasa*<sup>10</sup>. Alle Tage mit Ausnahme des letzten schliessen mit den Patniṣamyāja's. Den Soma bewacht täglich oder nur am 10. Tage (?) bis zum Morgen einer schweigend, während die anderen entlassen werden, den Veda zu studiren, Holz zu holen, auch um zu speisen. Mit dem Berühren des Wassers beginnt am 10. Tage das *sattrotthāna*, das Abbrechen des Sattra. Die Geweihten betreten die Patniśālā und berühren den Gṛhapati, der an der Thür ein Opfer bringt<sup>11</sup>. Sie begeben sich in das Havirdhānazelt, berühren die jenseitige Deichsel des nördlichen Wagens und singen »das Sattraheil« (*saṭtrasya rādhi*): »Du bist des Sattra Vollendung; wir kamen zum Licht und wurden unsterblich...«, worauf sie unter der Axe des südlichen Wagens nach O. gehen, das Sadas betreten und sich auf ihren Sitzen niederlassen. Ein Graha für Prajāpati wird im Geiste geschöpft und alle weiteren ihn betreffenden Handlungen nur in Gedanken vollzogen<sup>12</sup>.

Als Śāstra sagt der Hotṛ den Caturhotṛ, zu dem als Pratigara die Worte dienen: »es gelangten zum Ziele diese Opferer; Heil ward den Opfern zu teil.« Das Brahmodya ist dasselbe wie beim Aśvamedha oder besteht in einer Betrachtung über den »qualitätslosen« Prajāpati<sup>1</sup>. Eine Reihe interessanter Vorschriften für den letzten Tag geben noch Śāṅkh. 10, 21; Āśv. 8, 13, 22 ff.

2. In die hier beschriebene Grundform der Sattras werden bei größeren »Sitzungen« die zur Vervollständigung notwendigen Opfertage eingeschoben. Soll nur ein Tag eingelegt, also ein *trayodasārātra*<sup>2</sup> gebildet werden, so wird zur Herstellung der einen seiner drei Formen ein Mahāvratatag dem Dvādaśāha hinzugefügt, und zwar ist dessen Platz immer hinter dem Daśārātra (Āśv. 11, 1, 9; Kāt. 24, 1, 5). Zur Ergänzung von zwei Tagen werden *gōdyuṣī* gewählt (der 2. und 3. Tag des Abhiplava), von drei Tagen: *jyotiḥ*, *go*, *dyuḥ* (Tag 1—3 des Abhiplava, *trikadruka* genannt); von vier: diese drei und *mahāvratā*, von fünf: die ersten fünf Tage (*pañcāha*) des Abhiplavaśāḍaha, wobei jedoch für den 5. Tag das Abendsavana aus dem 6. Tage entlehnt wird; von sechs: ein ganzer Abhiplavaśāḍaha. Mit Ausnahme des dem Daśārātra immer folgenden Mahāvratas ist der Platz der Einlagen vor dem Daśārātra, und zwar muss, wenn für umfangreichere Sattras mehrere Āvāpa's verbunden werden, der kürzere immer vorangehen. Also würde z. B. bei einem »nach der Grundform« gebildeten Sattrā von 22 Tagen ein zehntägiger Āvāpa zu wählen sein, der zu dem Dvādaśāha hinzutritt, nach obiger Darstellung also die 3 Trikadruka's, 1 Mahāvratā, 1 Abhiplavaśāḍaha und zwar in nebenstehender Anordnung:

<i>prāyanīya</i>	1.
<i>trikadruka</i> (jyotiḥ u. s. w.)	2—4.
<i>abhiplavaśāḍaha</i>	5—10.
<i>daśārātra</i>	11—20.
<i>mahāvratā</i>	21.
<i>udayaniya</i>	22.

Aber man lässt an dieser Form sich nicht genügen. Die Mehrzahl der Sattras hat noch andere Combinationen, das Trayodaśārātra z. B. noch zwei, die eine ist durch Einlage eines *sarvathama-ārdra* zwischen Prṣṭhyaśāḍaha und den Chandomatagen herzustellen; die andere nicht durch Āvāpika's, sondern durch Zusammenstellung (*saṃbādhārya*form) aus andern, bestimmt vorgeschriebenen Tagen: (1. *prāyanīya*. 2. *caturvīṃśam ahar*. 3. *abhijit*. 4—6. *svarasāmānah*. 7. *viśvavat*. 8—10. *svarasāmānah*. 11. *viśvajit*. 12. *mahāvratā*. 13. *udayaniya*. Die Tage 3—11 führen auch den Namen *navarātra*)<sup>3</sup>. Ebenso hat das *caturdaśārātra* 3 Formen (Āśv. 11, 2, 4; Kāt. 24, 1, 19 ff.); die erste besteht aus 2 Prṣṭhyaśāḍaha's, deren zweiter in umgekehrter Reihenfolge der Tage begangen wird; die zweite hat zu beiden Seiten des Prṣṭhya die drei Trikadrukstage und zwar die vorher in auf-, die hinterdrein in absteigender Folge. Manche dieser Combinationen, in denen brahmanische Spitzfindigkeit eine besondere Stärke suchte, haben besondere Namen; die 7 Variationen des *ekānnapañcāśārātra* z. B. heißen *vidhṛti*, *yamātirātra*, *āñjanābhyañjanīya* (wobei der Opferer während der Savana's sich täglich dreimal Augen und Körper salben muss, früh mit Gulgulu, mittags mit Sugandhitejana u. s. w.), *saṃvatsarasanaṃmīta*, *sevituḥ kakubhaḥ*, *padabhiplave*.

<sup>1</sup> Kāt. 24, 7, 11. Āśv. 10, 5 ff. — <sup>2</sup> WEBER, ZDMG. 18, 275; Ist. 10, 150. — <sup>3</sup> Kāt. 1, 6, 13 ff.; 2, 8; WEBER Ist. 10, 17. 92. — <sup>4</sup> WEBER, Ist. 10, 93. S. 13, 14, 5. — <sup>5</sup> EGGLING, SBE. 26, 446. — <sup>6</sup> Genauer Śat. Br. 4, 6, 8, 13; doch ist mir auch hier die Situation nicht ganz deutlich. — <sup>7</sup> Āśv. 8, 4, 20; Kāt. 12, 3, 1. — <sup>8</sup> Ist. 3, 5, 1 ff.; Kāt. 12, 3, 7 ff. — <sup>9</sup> Ait. Br. 5, 22, 5 u. Komm. — <sup>10</sup> Kāt. 12, 6, 19 ff.; Āśv. 8, 8, 1 ff.; 10, 3, 2; 5, 4; EGGLING SBE. 26, 418. Über die Bedeutung von *vyūḥ* beim gewöhnlichen Prataranuvāka HAUG 2, 109. — <sup>11</sup> Über Abweichungen siehe EGGLING, SBE. 26, 448. — <sup>12</sup> Kāt. 12, 4, 15, 16. Ist. 3, 8; Āśv. 8, 13, 20 ff. — <sup>13</sup> Vgl. das Tanūvadana Śāṅkh. 10, 19. — <sup>14</sup> Erwähnt in der Nānaghaṃsinschrift Arch. S. Western India V, 59 ff. — <sup>15</sup> Āśv. 8, 7, 11. HAUG 2, 304.

§ 80. Gavāmayana und andere Sattra's von der Dauer eines Jahres und darüber. — Kāt. 13; 24, 4, 5; Āp. 22, 23; Vait. 31, 6—34; 42, 11; Āśv. 11, 7; 12; Sūkh. 13, 19 ff; Lāt. 3, 5—4, 5 (4, 5—8 gavāmayanavikalpāh); 10, 10, 7; 11, 1 und sonst. Das Gavāmayana, »Gang der Rinder« oder »der Gestirne«, beginnt mit der Weihe am Neujahrstage, am Vollmond von Phālguna, Caitra, oder vier Tage vor dem Vollmond von Māgha, Phālguna resp. Caitra u. s. w. Es besteht aus zwei Jahreshälften, die in grader und in entgegengesetzter Richtung verlaufen und zum Mittelpunkt den *viṣuvat* haben, den sie »wie zwei Fittiche« umgeben. Das Schema ist folgendes:

Mitte	
1. Halbjahr.	2. Halbjahr.
1. Prūyañfya Atirātra	7. Monat: 3 Svarasāmans
2. Caturvīṃśam ahar (Agniṣṭoma oder Ukthya)	1 Viśvajit
1.—5. Monat je zu 4 Abhiplava's	1 Prṣṭhya
1 Prṣṭhya	3 Abhiplava's
6. Monat: 3 Abhiplava's	8.—11. Monat je zu 1 Prṣṭhya
1 Prṣṭhya	4 Abhiplava's.
1 Abhihīdagniṣṭoma	12. Monat: 3 Abhiplava's
3 Svarasāmans	1 Āyur
dazu die beiden Eröffnungstage 1. 2.	1 Go
	1 Daśarātra

Dazu Mahāvratā u. Udayanīya

Von den einzelnen Bestandteilen ist der Prṣṭhyasādhā schon S. 155 erörtert worden. Der mehrfach erwähnte *abhiplarasādhā* ist eine Modifikation von ihm und besteht aus einem Jyotiṛ-Agniṣṭoma am Anfang und Ende und 4 Ukthya's in der Mitte. Der erste und letzte Tag führen den Namen *jyotiḥ*, 2 und 4 heißen *gṛ*, 3 und 5 *āraḥ*. Während beim Prṣṭhya jeder Tag ein anderes Prṣṭhya hat, wechseln beim Abhiplava Brhat und Rathamtara Tag für Tag<sup>2</sup>. Beide Sādhā's wie die andern Tage wird man in dem Verzeichnis S. 147, aus dem die Opfer sich zusammensetzen, wiederfinden. Alle haben ihre Besonderheiten und werden in dem Ritual der Sāmasänger, namentlich der Hotṛ's, ausführlich behandelt. Die Recitation des Vṛṣākapi, der Kuntāpalieder, die mit *nyāṇkha*, *nināda* bezeichneten Triller, die *dārohana* genannte Recitationsweise kommen hier zur Geltung<sup>3</sup>. Von den Tagen dieses Jahresopfers sind, soweit sich sehen läßt, die wichtigsten der Viṣuvat<sup>4</sup>, inmitten von zwanzig feierlichen Tagen, um die die Monatsfeste gleichsam auf- und abfluten, sowie der Mahāvratatag, die beiden Wendepunkte im Sonnenlauf des Jahres. Am Viṣuvat wird ein Tier für Sūrya geopfert, die Graha's werden mit Versen an Sūrya geschöpft. Viel ausführlicher als den Viṣuvat schildern die Texte das Mahāvratā<sup>5</sup>, dessen Mittelpunkt Indra oder Prajāpati bilden. Wir finden es mit Zügen ausgestattet, die ihm deutlich den Charakter eines alten Volksfestes geben. Die Prṣṭha's werden eingeleitet von den Klängen einer Laute mit 100 aus Muñja gefertigten Saiten<sup>6</sup>. Man läßt sich auf Kissen nieder, der Hotṛ auf einer Schaukel, der Adhvaryu gibt auf einem Phalaka sitzend den Pratigara, der Udgātṛ hat einen Sessel nach Art des Somathrones. Die Geweihten werden abwechselnd gelobt und geschmäht; eine Dirne und ein Brahmacārin verfolgen einander mit Scheltworten, ein Ārya und ein Sūdra streiten um ein rundes Fell, wobei der Ārya siegt; hinter einer Umhüllung wird Beischlaf vollzogen; bewaffnete Krieger durchbohren mit Pfeilen das aufgehängte oder hingebreite Fell einer unfruchtbaren Kuh. All das geschieht, während das Mahāvratāstotra (13, 14, 2) erschallt. Man macht Musik aller Art. An den Ecken des Sadas werden Trommeln geschlagen; Frauen besingen zum Klang der Lauten die Teilnehmer des Sattra, Dienerinnen um-

schreiten, bis das Stotra zu Ende ist, oder wenigstens dreimal, das Mūrjālīya-feuer, Wasserkrüge auf dem Haupt, und singen ein Freudenlied. Āśv. beschreibt das dem Āraṇyaka vorbehaltene Mahāvṛata nicht, aber er schildert 8, 14 in ausführlicher, die Angaben der Gṛhya's (S. 58) vervollständigender Weise das Mahānāmīgēlūḍe, auf das ein Jahr später die Lehre des Mahāvṛata folgen soll.

Ander e Sattras von Jahresdauer sind das *adityānam ayana*<sup>1</sup>, *anḡirasm a.*, *dytvātarator a.*, *kundapāyindm a.*, *sarpasattra* u. a. Bei dem ersten von ihnen steht während neun Monaten der Pṛṣṭhyaśadaha nicht wie beim Gavāmayana am Ende, sondern in der Mitte zwischen je zwei Abhiplava's. Die Abhiplava's haben dreifache und fünfzehnfache Stoma's und zwar in der ersten Jahreshälfte an ungeraden Tagen Trivṛtstoma's, an geraden Pañcadāśastoma's, in der zweiten umgekehrt (Kāt. 24, 4, 3 K.). An Stelle des Abhijit im sechsten Monat tritt ein Brhaspatisava; im siebenten an Stelle des Viśvajit ein Indrastoma, auf den nur ein Abhiplava, aber zehn Agniṣtoma's mit dreifachen Stoma's, ein Udbhid und ein Balabhid folgen. Im zwölften Monat steht an Stelle des mittleren der drei ihn eröffnenden Abhiplava's ein Pṛṣṭhya, für den Daśarātra ein Chandomadaśāha (Kāt. 24, 4, 10; Āśv. 12, 1, 5 ff. u. s.).

Diejenigen Sattra's, welche länger als zwölf Jahre dauern, heissen *maḥa-sattra's* (Komm. Kāt. 24, 5, 15, 17), und hier versteigt sich Mythos und Phantasie der Yājñika's zu den sechsunddreissigjährigen Opfern der Śāktya's, den hundertjährigen der Sādhyā's, den tausendjährigen der Viśvasj<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> WEBER Nakṣ. 2, 282. 341 ff.; IST 9, 356; HAUG, Alt. 2, 279. GARBE zu Vait. 31, 14; EGGELENG, SBE. 26, 437. — <sup>2</sup> Sāṅkh. 11, 4, 3; EGGELENG SBE. 41, XXI; oben p. 101; HAUG 2, 288. — <sup>3</sup> Cf. Āśv. 7, 11, 5 ff. u. s.; 8, 2, 15. HAUG, Alt. Br. 2, 322. 293. 430. — <sup>4</sup> HILLEBRANDT, Sonnwendfeste S. 6. — <sup>5</sup> Kāt. 13, 2, 18 ff.; Sāṅkh. 17, 18; Lat. 3, 9 ff. Alt. Ār. 1, 4, 5. — <sup>6</sup> Ich folge hier Kāt. — <sup>7</sup> Wie das Gavāmayana in der Nānāghaṭinschrift erwähnt. — <sup>8</sup> Vgl. IST. 13, 335 das Citat aus dem Mahābhāṣya.

§ 81. Von kulturgeschichtlichem Interesse scheinen mir die *yātsattra's*, Processionen oder Wallfahrten, *sārasvata's* genannt, die am rechten Ufer der Sarasvatī aufwärts zogen. Die Texte nennen verschiedene Formen; Sāṅkh. 13, 29, 22 ff. (vgl. auch Āśv. 12, 6, 10 ff.) *mitrāvaruṇayor ayana*, *indrāgnyor, aryamaṇa* (Āśv. *aryamṇor*) *ayana*. Für diese müssen Sadas, Havirdhāna, Agni-dhṛtya fahrbar sein, der Yūpa wird nicht eingegraben, sondern nur aufgestellt, und sein Fuss soll, um fest zu stehen, die Gestalt eines Mörsers haben. Die Schalllöcher sind durch Erdaufhäufung herzustellen (Kāt. 24, 5, 29). Hundert junge tragende Kalben treibt man mit einem Stier in den Wald hinaus. Sie sollen dort sich auf tausend mehrten. Am siebenten Tage der lichten Hälfte (von Caitra) findet die Weihe dort, wo die Sarasvatī verschwindet, statt; ebendort der einleitende Atirātra und eine Sāmānyāspende. Nach dem Opfer tritt der Adhvaryu oder Brahman (Āśv.) in die Nähe des Āhavanīya und thut einen Samyāwurf in der Richtung des Weges. Dort, wo der Stock niederfällt, ist der Platz für das Gārhapatyafeuer, der zugleich den des Āhavanīya mitbestimmt. Als bald ziehen sie mit ihren Geräten dorthin und verweilen daselbst, bis am andern Morgen nach dem Opfer aufs Neue die Samyā geworfen wird und ihnen die neue Opfersätte zeigt (Komm.). So ziehen sie, bei jedem Samyāwurf einen Tag verweilend, die Sarasvatī entlang. Zwischen den Knotentagen werden Neu- resp. Vollmondsopfer gebracht, die Knotentage begeht man als Āyur resp. Go ukthya. Nach dem Komm. sind bei dem Sattra nicht Monate von 30 Tagen, sondern Mondmonate anzunehmen. Beim Einfluss der Dṛṣadvatī opfern sie (um den Fehler ihrer Überschreitung zu sühnen) Apāṇnaplūt; bei der Stelle, wo die Sarasvatī entspringt, *plakṣa prāsraṇa*, dem eigentlichen Ziel der Wallfahrt, nach TMB. 25, 10, 16



von dem Vinasana für einen Berittenen 44 Tagesmilrſche entfernt, bringen sie Agni Kāma eine Spende. Dabei schenkt man eine Stute und eine Frau, die eben geboren haben, mit ihrer Nachkommenschaft an einen würdigen unter den Prāsarpaka's, den Teilnehmern an der Procession. Das Opferschlussbad wird im Kārapacavabezirk in der Yamunā genommen. Unter drei Bedingungen ist es möglich, das Opfer vor seinem eigentlichen Ziele abzubrechen: wenn die Zahl von 1000 Rindern schon vorher erreicht ist, wenn der Opferherr stirbt oder wenn die ausgesickten Rinder verloren gehen. Man opfert im ersten Fall einen Go atirātra und schenkt die Rinder weg, im zweiten ein Āyuh a., im dritten einen Viśvajit oder für alle einen Jyotiṣṭoma. Das Opferbad findet in Seitengewässern der Sarasvatī (Flüssen, Teichen) oder in Wasser, das aus der S. geschöpft ist, statt (Kāt. 24, 6, 23, 24). Eine Modifikation dieses Sārasvata läßt an Stelle der Neu- und Vollmondsopfer gewisse Tage des Dtvātāvatorayana treten, eine andere begeht die Knotentage mit Abhijit und Viśvajit für Go und Āyuh.

Ein anderes Opfer, dessen Teilnehmer mit Puroḥṣaopfern für Agni in derselben Weise am Ufer der Dr̥ṣadvatī entlang wandern, ist das *dārṣadvata* oder *dārṣadvata* (Kāt. 24, 6, 32 ff.; Sākh. 13, 29, 27 ff.; Lāt. 10, 18, 12 ff.; TMBr. 25, 13, 1 ff.). Der Veranstalter muss ein Jahr lang die Kühle eines Rtvij oder Ācārya hüten, ein zweites Jahr ein gewöhnliches Feuer in dem an der Sarasvatī gelegenen wasserlosen Naitamdhana (einem eingetrockneten Teiche nach dem Komm.) unterhalten oder, wenn er ein Āhitāgni ist, Agnihotra's opfern. Im dritten Jahr bringt er in Kurukṣetra »auf der Parīṇah genannten Erhöhung« (Komm. parīṇannāmasthale vgl. auch Lāt. 10, 19, 2) ein Agnyādheya, das mit einer Anvārambhanīyeṣṭi oder einem NVO. schliesst, und zieht dann in der besagten Weise an dem Fluss entlang. Das Bad wird in der Yamunā bei dem Triplakṣāvaharapa genommen.

§ 82. Sautrāmaṇī<sup>1</sup>. — Kāt. 15, 9, 27 ff.; 19; Vait. 30; Āp. 19. Hir. 13, 24; 23, 1 ff.; Āsv. 3, 9; Sākh. 15, 15 (vgl. 14, 18); Lāt. 5, 4, 11 ff. Die Sautrāmaṇī, durch die die von den Göttern zu Hilfe gerufenen Āsvins einst den vom Soma kranken Indra heilten, ist kein Somaopfer, sondern eine unter die Havir-yajña's eingereihte Darbringung von Surā für Āsvins, Sarasvatī, Indra. Sie ist eine kāmī- und naimittikī-ṣṭi, vorgeschrieben für einen Agnicit, Somayājīn, Somātiputa (dem Soma aus Nase, Ohren u. s. w. fließt), Somavāmin (der ihn ausbricht), für einen Brahmanen, der Erfolge wünscht, einen vertriebenen König, einen Kṣatriya, der vollständigen Sieg, für einen Vaiśya, der Reichtum wünscht<sup>2</sup> u. s. w. Es ist zu unterscheiden die *kaukīlī*<sup>3</sup> und die *carakā*, jene selbständig »svatantrā«<sup>4</sup>, diese ein Anhang zu andern Opfern, wie dem Rājastūya<sup>5</sup>, Agnicayana<sup>6</sup>. Hir. schreibt im Anschluss an das Rājastūya ihre allgemeine Form vor (13, 24 ff.), die Kaukīlī dagegen an besonderer Stelle (23) für einen Svargakāma. Die erstere habe ich versucht l. c. mit der medizinischen Schule der Caraka's zu verknüpfen, in der die Surā hoch in Ehren steht; WEBER verbindet sie mit den im Sat. Brāhm. oft erwähnten Caraka's des schwarzen YV. Beide Ansichten schliessen einander nicht aus. Zwischen beiden Formen der Sautrāmaṇī bestehen einige Unterschiede<sup>7</sup>, von denen Lāt. 5, 4, 21 für die Kaukīlī das Singen gewisser Sāmāns von Seiten des Brahman hervorhebt. Im Allgemeinen scheint die als catirātra bezeichnete Feier dem Somaopfer, dessen hauptsächliche Züge sie trägt, nachgebildet zu sein, im Einzelnen weicht sie vielfach ab. Wie ich glaube, handelt es sich bei ihr um eine volkstümliche oder gewissen Stämmen angehörige Sitte, die vom Brahmanismus übernommen und entsprechend umgemodelt wurde. Wichtig zu ihrer Beurteilung erscheint die Bemerkung Sākh.'s, dass einige Lehrer alle Praisa's zu verändern pflegen, was er als »asurisch« bezeichnet. Das Charakteristikum

des Opfers besteht, wie bemerkt, in der Darbringung von Surā (vgl. § 72 Vājapeya), zu deren Bereitung das Material, *saspa* (gekeimter Reis oder nur Gras), *tokman* (gekeimte Gerste) und *lāja* (geröstete Körner) um Blei, Wolle und Fäden nach Art des Soma von einem als *surāsomavikrayin* angeredeten langhaarigen Manne, der »nach einigen« ein Eunuch sein soll, gekauft wird. Diese werden gemahlen, ebenso die zur Hefe dienenden Pflanzenwurzeln und alle vier Substanzen mit dem Abguss von zwei aus Reis und Syāmaka in Wasser gekochten Odana's gemischt. Das Gemisch heisst *masara*<sup>9</sup>. Ein andrer Teil Hefe und Mehl wird den Odana's zugesetzt, diese in einen Topf gethan, der Abguss, Mehl und Māsara dazu geschüttet und alles durch drei Tage hingestellt. Am Morgen des ersten Tages nimmt man Milch von einer Kuh für die Aśvins, begiesst damit die Surā und streut zerriebene Saspa's darüber; am zweiten nimmt man Milch von zwei Kühen für Sarasvatī, begiesst damit die Surā und schüttet von dem Tokmamehl darauf; am dritten Tage Milch von Kühen für Indra und Mehl von dem gerösteten Reis. Zwei Vēdī's werden hergestellt, wie beim Varunapraghūsa, eine im Norden und eine im Süden, auf der die die Surā betreffenden Handlungen stattfinden. Der Trank wird über einem Fell, das in einer Grube hinter dem Khara der südlichen Vēdī liegt, mittelst der Kārotara genannten Seihe gereinigt und kommt in ein *sata* genanntes Palāśaholzgefäß, um mit einem aus Kuh- und Rosshaaren hergestellten Sieb geflutet zu werden. Je nachdem man das Opfer für einen Somavāmin oder Somatipūta bringt, wählt man die Verse. Auf der nördlichen Vēdī wird in einem Vaitasagefäß und mit einer aus Schaf- und Ziegenhaaren hergestellten Seihe die Milch gereinigt. Abwechselnd mit der in Töpfe geschöpften Surā füllt man die Milchgraha's für Aśvins, Sarasvatī, Indra, wozu Gefässe aus Aśvattha, Udumbara resp. Nyagrodha dienen. Ihnen wird Mehl von verschiedenen Körnern, für jeden Graha anderes, zugesetzt; den Surā's mengt man Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare bei, die nach den Begleitsprüchen Symbole von *oṣas*, *manyu*, *sahas* sind. Adlerfedern dienen dazu, den Opferer zu reinigen, d. h. zweimal oberhalb, einmal unterhalb des Nabels zu bestreichen, was beim Somaopfer nur mit Darbhahalmen geschieht. Die Tieropfer bestehen in einem braunroten Bock für die Aśvins, einem Widder für Sarasvatī<sup>9</sup>, einem Stier für Indra *atramān*. Zur Darbringung der Graha's am Schluss der Vapāreingung (SCHWAB S. 112 § 77) wählt man nicht die Stalt's, nicht Thon-, sondern Palāśagefässe für die Surā. Die Überreste von ihr werden, wie die der Milchgraha's, verzehrt, aber im Süden und mit der Opferschnur über die rechte Schulter. In dem begleitenden Spruch (VS. 19, 35) wird nicht die Surā, sondern Soma genannt. Diese nicht nur hier vorkommende Vertauschung hat wohl den Zweck, Surā in Soma zu verwandeln<sup>10</sup>, bestätigt aber die Vermutung, dass es sich hier um Aufnahme eines für brahmanische Zwecke adaptirten Kultus handelt. Merkwürdig ist die Angabe, dass einige Lehrer nur einen Prānabhakṣa wünschen, andere jemanden zu mieten vorschreiben, der die Surā trinkt und Kṣatriya oder Vaiśya sein soll. Oder man opfert den Rest der drei Surāgraha's<sup>11</sup> ausserhalb der Paridhī auf Kohlen des Āhavanīya an drei besonderen Stellen mit Sprüchen an die Pitṛ's, Pitāmaha's und Prapitāmaha's, spült die Graha's und giesst mit den Worten: »es assen die Väter...« das Spülwasser nach. Hierauf folgt ein in ungewöhnlicher Form gebrachtes Opfer an die Manen: die *somasat's*, *barhiṣad's*, *agnisvātta's*. Der mit hundert Löchern zu versehende Surātopf wird mit den Überresten der Surā über das Dakṣinafeuer gehängt. Während die Surā über die untergelegte Seihe und Gold abtropft, sagt der Opferer eine Anzahl auf seine Reinwerdung bezügliche Verse und einzelne Tya's für die genannten Manen. Es folgt eine Milchspende und die Reinigung des Opferers an der Grube. Hierauf die

Paśupuroḍāśa's für Indra, Savitr, Varuṇa und Fortsetzung der mit einigen besonderen Regeln ausgestatteten Tieropfer, die andern Göttern als die Puroḍāśa's gehören. Nach der Vanaspatispēda setzt man eine aus Muñja geflochtene Āsandī zwischen die beiden Vedī's nieder und breitet ein schwarzes Fell darüber, auf das der Opferer sich niedersetzt. Unter seine Füße erhält er zwei Platten, eine von Silber unter den linken (»schütze vor dem Tode!«), eine von Gold unter den rechten oder aufs Haupt (»schütze vor Blitz!«). Mittels Stierklauengefüßen opfert man 32 Fettgraha's; der Überrest kommt in ein bestimmtes Gefäß und dient dazu, den mit allerlei Wohlgerichten gesalbten Opferer unter Hersagung von Sprüchen derart zu begießen, dass das Fett bis auf seinen Mund herabläuft. Der Adhvaryu berührt den Opferer, dieser ruft mit rituellen Namen die Diener (Sūśloka, Sumāṅgala, Satyarājan) herbei, er selbst berührt unter Sprüchen alle seine Glieder, und jene heben ihn in die Höhe, erst bis zum Knie, dann bis zum Nabel und Mund. Der Opferer steigt auf ein schwarzes Fell herab mit den Worten: »in der Herrschaft stelle ich mich fest...« Es folgt der 33. Fettgraha, das Singen eines Sāman, zu dessen Text ein an Indra gerichteter Brhātivers gewählt wird, und ein von allen gemeinsam gesungenes Finale, dessen Worte nach der Kaste des Opferers variieren können. Ein Opferbad findet auch hier statt. Eine Milchspende für Mitra-Varuṇa, ein Tier für Indra Vayodhas machen den Beschluss.

<sup>1</sup> HAUG, 2, 455; VMYTH. I, 250 ff. (S. 250, Z. 13 ist zu lesen: »in der Darbringung von SUR bei der Sautr.); BLOOMFIELD, contributions 3, 143 ff.; OLDENBERG, GGN. 1893, Nr. 9. Indra u. Namuci; WEBER, Rājasūya 92—106. — Über die Konstruktion der Vedī Pandit, vol. 10, S. 47; New Ser. 4, 95; Kāt. 19, 2, 1 ff. — <sup>2</sup> Kāt. 15, 10, 21; 19, 1, 1—4; 3, 22; 5, 3. 4. — <sup>3</sup> Über den Namen WEBER, Rājasūya 943. Ein Prayoga EGGELING, Cat. Nr. 397, HAUG Nr. 84. — <sup>4</sup> Spn. S. 197. — <sup>5</sup> WEBER, Rājasūya 97; Hir. 13, 23: rājasūyeneṣṭvā sautrāmanyaṁ yajeta. — <sup>6</sup> WEBER, ISL. 10, 349; 13, 291. — <sup>7</sup> WEBER, Rāj. 99. — <sup>8</sup> Über das Wort WEBER, l. c. 99. Über die Weise zu mischen genauer Mahādharma zu VS. 19, 1. — <sup>9</sup> Bei der abhängigen Sautrāmanī, auf die ich hier nicht eingehe, Kāt. 15, 10, 5 eine mathāvi (WEBER S. 100). — <sup>10</sup> WEBER, Rājasūya 102<sup>5</sup>; 112<sup>6</sup>; 117<sup>7</sup>. — <sup>11</sup> Vgl. Komm. VS. 19, 36.

§ 83. Agnicayana<sup>1</sup>. — Āp. 16 ff.; Kāt. 16—18 u. passim; 2, 6, 28; 7, 2, 3; 8, 3, 3 u. s. w.; Vait. 28 ff.; Āśv. 4, 1, 21 ff.; 8, 18 ff. u. s.; Sāṅkh. 9, 22—28 u. passim; Lāt. 1, 5, 5 ff.; 5, 7, 12 u. s. w. Mit dem Somaopfer kann die Schichtung eines Feueraltares verbunden werden; nur bei dem Mahāvratā und dessen Vikrti's ist sie obligatorisch; aber auch hier nur nach den Ansichten einiger. Obwohl die Ceremonien der Schichtung mit den einzelnen Phasen des Somaopfers verknüpft werden, ist mir doch ein innerer Zusammenhang zwischen beiden nicht erkennbar und es scheint, dass das Agnicayana ebenso wie der Pravargya erst künstlich in eine Verbindung mit dem Somakult gebracht worden ist. Auch scheint mir — der Punkt ist noch zu untersuchen — dass die Hautrasūtra's auf dieses Feuerritual weniger Rücksicht nehmen und im Yajurveda die verwendeten Verse zu der Handlung oft nicht passen. Unter den Lehrern und Kennern des Agnirituals stellt die Tradition Sāṅḍilya oben an (WEBER). S. gilt als besondere Autorität in dem 6.—10. Buch des Śat. Brāhm. im Gegensatz zum 1.—5., deren hervorragendster Lehrer Yājñavalkya ist; WEBER hat sie daher einem anderen Verfasser zugeschrieben<sup>2</sup> und vermutet, dass »ihr Ursprung vielleicht im Nordwesten Indiens — wie sie ja in der That nur nordwestliche Völker .. erwähnen — zu suchen sei, wo etwa wegen der Nähe der Persa-Arier sich die Lehre über die Anlegung der heiligen Feueraltäre, wenn auch etwa abweichend von der der letzteren, doch eben besonders rein und lebendig erhalten habe« (266). Der Name eines anderen einflussreichen Lehrers war Tura Kāvaṣeya<sup>3</sup>, auf den die Tradition die Errichtung eines

Feueraltars an der Kārōti zurückführt; ferner der des *Nagnacit Gāndhāra*, der mit anderen Personen des Nordens und Nordwestens unter denen genannt wird, die gewisse Lehren des Agnicayana ausgesprochen haben (W. 281. 282). Der Feueraltar kann verschiedene Formen und Namen haben, Baudh. 21 nennt u. a. die *śvitra*<sup>1</sup>, *nācika*<sup>2</sup>, *ārunaketuka*-Schichtung<sup>3</sup>. Baudh. Sulbasūtra den *caturasrasyenacit*, *vakrapakṣasyenacit*, *kāṅkacit*, *dronacit*<sup>4</sup> u. a.; TS. 5, 4, 11 den *chandascit*, *tyenacit*, *kāṅkacit*, *alajacit*, *pra-ugacit*, *ubhayataḥpra-uga*, *raṭhacakra*<sup>5</sup>, *dronacit*, *samāhya*, auch einen *śmaśānacit* für den, der in der Welt der Manen Erfolg wünscht<sup>6</sup>.

Die Einleitung des Opfers, das am ersten Tage der dunkeln Hälfte von Phālguna oder am ersten Neumondstage von Māgha beginnt, besteht in der Darbringung von fünf Opfertieren (s. oben S. 9), deren Köpfe in die unterste Schichtung des Altars einzumauern sind, während ihre Leiber in das Wasser geworfen werden, aus dem der Thon zur Anfertigung der Ukhā (der Feuer-schlüssel) und der Backsteine entnommen wird. Derselbe wird in eine hinter dem Āhavanīya befindliche Grube gefüllt, so dass sie der Erde gleich wird; dahinter legt man auf halbem Wege zum Āhavanīya die mit einer Höhlung versehene Erde eines Ameisenhaufens. Rechts vom Āhav. stehen aufgezümt Pferd, Esel und ein Ziegenbock. Der Adhvaryu nimmt ein bereit gelegtes Grabscheit von bestimmter Qualität, treibt die Tiere vorwärts und geht, während die Opferfeuer brennen, mit Brahman und Yajamāna auf jenen in die Grube gelegten Thonklumpen zu, während die Tiere auf der rechten Seite schreiten. Einen *anaddhāpuruṣa*<sup>7</sup>, »der für Götter, Manen und Menschen nichts taugt«, blickt er mit einem Spruch an; den Ameisenhaufen nimmt er und blickt durch die Höhlung auf den Thon mit einem an Agni gerichteten Spruche. An der Stelle angelangt, muss das Pferd seinen Fuss auf den Thon setzen, der Adhvaryu hält über dessen Rücken die Hand mit einem Spruch, der den Himmel seinen Rücken, die Erde seinen Wohnsitz nennt, und lässt es wieder zurücktreten, worauf auf die Fussspur des Pferdes auf dem Thon eine Spende geopfert wird. Der nun ausgegrabene Thon kommt auf ein mit einem Lotusblatt bedecktes schwarzes Antilopenfell, dessen Enden zusammengeschlagen und umwickelt werden. Er nimmt den Haufen, streckt ihn mit emporgehaltenen Armen vorwärts, nimmt ihn herab, hält ihn über den Nabel und dann über jedes der drei Tiere, alles unter Sprichen. In umgekehrter Reihenfolge, den Bock voran, kehren sie zurück, in einer nördlich vom Āhav. befindlichen Umhegung wird der Thon abgesetzt. Man schneidet dem Bock Haare ab und jagt die Tiere alle nach NO. fort. Diese Haare dienen ausser andern Dingen wie Kies, Steingeröll zur Festigung des Thonhaufens, aus dem die erste Gattin des Opferers, nach dem Fuss des Gatten gemessen, den *aśādhā* genannten Backstein fertigt; der Opferer selbst macht die *ukhā* (oben S. 8), sowie drei *viśvajyotiḥ* genannte und mit Erkennungszeichen versehene Backsteine, die mit der *Aśādhā* zusammen gebrannt werden. In dieser Ukhā wird von der Weihe an, die 14 Tage nach jenem Tieropfer stattfindet, ein Feuer unterhalten, das in der mit Muñja und Hanf gefüllten Ukhā am Āhavanīya durch Selbstentzündung entstanden ist. Eine goldene runde Platte, mit 21 Buckeln versehen und in die schwarz-weißen Haare eines Antilopenfelles eingenäht, befestigt der Opferer, die Buckel nach aussen, mit einem Hanfstrick an seinem Halse, so dass sie oberhalb des Nabels hängt. Die Ukhā ergreift er mit zwei Handhaben, stellt sie auf einen besonders hergestellten Thronsessel, der mit einem Tragband versehen ist, das er um seinen Hals legt. Zusammen mit dem Tragband hält er die Ukhā mit emporgestreckten Armen nach Osten in die Höhe, dann über seinen Nabel, thut die Viṣṇu-schritte, bei jedem von ihnen das Feuer emporhaltend, blickt nach den Him-

melsrichtungen, hält die Ukhā wieder in die Höhe nach NO., nimmt sie herab, löst die Schlingen, hält sie in die Höhe nach SO. und nimmt sie herab. Das Feuer wird dann auf einen Sessel gestellt und verehrt (vātsapra). Nach Sonnenunter- und Sonnenaufgang wird die Asche aus der Ukhā in ein Gefäss gethan oder mit Hilfe von Blätterdüten in ein in der Nähe befindliches Wasser geschüttet (W. 232), das Feuer mit frischem Brennholz versehen. Tag für Tag wiederholen sich durch ein Jahr abwechselnd mit der Vātsapraceremonie die Viṣṇuschritte; doch sind auch kürzere Fristen gestattet. Nach Belieben kann man in dieser Zeit das *vanīdrāna* des Feuers vollziehen, wobei der Feuerpfopf samt dem in einen Krug gelegten Gārhapatya und Dakṣiṇa auf einen Lastwagen gethan, nach einer bestimmten Stelle gefahren, herabgenommen, frisch angelegt und wieder zurückgeschafft wird. Der letzte Dikṣatag ist zur Herstellung der Vēdi und des Backsteinaltars, der das Feuer aufnehmen soll, bestimmt. Die Abmessung des Platzes geschieht mit Hilfe eines Seiles von der doppelten Länge des mit emporgehobenen Armen dastehenden Opferers. Man kann das Agnikṣetra in 95 verschiedenen Grössen herstellen. Der abgesteckte Raum wird mit 261 oder 394 Steinen umgeben, die, aufrecht eingegraben, den andern Steinen als Stütze dienen (W. 240). Am ersten Upasadtage findet (abgesehen vom Somakauf u. s. w.) das Aufmauern der Feuerherde statt. Der Grund des Gārhapatya wird mit Salzerde und Sand bestreut und mit 21 Pariśrit's umsäumt. Auf den fertig gemauerten Herd bringt man das Feuer aus der Ukhā, die selbst, mit Sand gefüllt, hingestellt und leise mit Milch begossen wird. Der Adhvaryu nimmt drei der Nirṛti geweihte fusshohe, schwarze, in Hülsefeuer gebrannte Backsteine und legt sie im SW. an eine Stelle, wo der Fussboden von selbst gesprungen oder mit Salzerde bedeckt ist, dahinter die Stricke, die zum Tragen der Ukhā und Goldplatte dienten, und kehrt ohne zurückschauen zurück. Nachdem an demselben Tage das Agnikṣetra in umständlicher Weise gepflügt und mit allerlei Getreidesorten, »eine ausgenommen, von der er nie wieder essen darf«, besät ist, stellt man an die Enden der Durchmesser des Feldes die *logeṣṭakā* genannten Ziegelsteine. Über einem Bündel Kuśagra in der Mitte des Agnikṣetra wird die Uttaravēdi aufgerichtet, jede Seite 40 Fuss oder ein Yuga lang. Die Ceremonien des Somaopfers nehmen ihren Fortgang von der Ātithyeṣṭi bis zur Upasad, und zwischen der vor- und nachmittägigen Upasad vollzieht man die erste Schichtung. Zu diesem Zweck werden die Backsteine auf ein rotes Stierfell gelegt, geweiht und unter Vorantritt eines Rosses zu dem Schwanzteil des Kṣetra gebracht, vor dem sie im S. niedergelegt werden. Das Ross muss den Grundriss des Altarbaues betreten, die Furchen entlang schreiten, schliesslich die Schichtungsteine beschnappen und wird darauf nach NO. fortgejagt. Über das Büschel in der Mitte wird das Lotusblatt gelegt, darüber die Goldplatte und auf sie aufrechtstehend ein *Mranyapuruṣa*<sup>10</sup> (W. 248), den der Opferer mit umständlichem Ceremoniell verehrt. Auf ihn legt er einen porösen (svayamātrṇā) Ziegel, vor diesen der Reihe nach eine Anzahl anderer, besondere Namen tragender Iṣṭakū's, unter ihnen zwei *ṛṣṭavyā* genannte, die dem Frühling (madhu, mādava) gewidmet sind; zuletzt die Aṣṭadhā. Südlich von dieser findet, auf den goldenen Mann zugekehrt, eine lebendige Schildkröte ihren Platz. Der Prastotṛ begleitet die Aufstellung des Lotusblattes, des Puruṣa u. s. w. mit den Vyāhṛtisāman's. Vor jener svayamātrṇā nördlich befindet sich ein Mörser mit dem Stössel; auf sie kommt die Ukhā, in ihre Mitte der Menschenkopf, zu beiden Seiten die Köpfe der Tiere, dazu nach einigen der einer Schlange; ein jeder mit sieben Stückchen Gold versehen. Darauf werden die andern Backsteine in bestimmter Ordnung aufgestellt (einschliesslich des Grasbüschels, der Logeṣṭakā u. s. w. 98, die von Sprüchen begleitet sind), das Ganze mit

den »*niakampṛaṇa*« genannten Ziegeln von verschiedener Grösse (z. B. 924 von der Grösse eines Viertelpāda für den Mittelteil) ausgefüllt. Die Zahl der Steine für die unterste Schichtung beträgt 1950; die für alle fünf Schichtungen 10800. Die fertige Citi wird mit Schutt eingeebnet. Die Dauer des Baues hängt von der Zahl der Upasadtage ab; sind ihrer nur drei, wie bei dem Agnistoma, so verteilen sich die fünf (oder mehr) Schichtungen auf die beiden ersten Tage; bei zwölf Upasad's erhält jede Schichtung zwei Tage, einen zum Schichten, einen zum Ausfüllen; bei der Dauer von einem Jahr kommen auf die ersten vier Schichtungen acht, auf die letzte vier Monate. Wie bei der ersten Citi haben auch bei den andern viele der eingemauerten Steine ihre Namen, z. B. Nakṣatra-īṣṭakāḥ, Indratānūr-īṣṭakāḥ u. a. Wie bei der ersten dem Frühling, sind bei der zweiten zwei Iṣṭakā's dem Sommer, bei der dritten zwei dem Herbst u. s. w. gewidmet. Die genaue Aufstellung wird in dem zehnten Pariśiṣṭa des weissen YV., dem Iṣṭakāpūraṇa (W. 263) gelehrt. Die erste grössere Opferhandlung, die dem mit vielen z. T. merkwürdigen Sprüchen vollzogenen Aufbau folgt, ist der śatarudriyahoma, 425 Spenden an Rudra und die Rudra's, wozu wilder Sesam und Gavedhukūmehl oder andere wildwachsende Erzeugnisse des Waldes, ev. auch Milch von sechs Ziegen verwendet werden. Sie gelten den Rudra's in Erde, Luftraum und Himmel und werden auf Pariśiṣṭasteinen von ungleicher Grösse, die an der hinteren Ecke des linken Flügels eingesetzt sind, an- und wieder absteigend dargebracht. Der Āgnīdhra ergreift einen Wasserkrug und begiesst den Altar, dreimal ihn danach umwandelnd. Ein Stein, der an die Verbindungsstelle des rechten Flügels mit dem Körper gelegt ist, dient zum Absetzen des Kruges und wird am Schluss dieser Ceremonie in den Krug gelegt, um mit ihm unter Verwünschung der Feinde nach Sünden geworfen zu werden. Merkwürdig ist eine andere, dem Altar Kühlung verschaffende Ceremonie. Der Adhvaryu zieht mit der Spitze eines Rohres, an die ein Frosch, ein Vetasazweig und eine Avakūpflanze<sup>12</sup> gebunden sind, auf verschiedenen Teilen des Altars Linien und wirft das Rohr danach auf den Utkara. Verschiedene Sāman's werden bei verschiedenen Teilen des Altars gesungen<sup>13</sup>, worauf der Adhvaryu dem Hotṛ den Befehl zum Agnyuktha (S. 9, 25) erteilt. Wie bei den einzelnen Schichtungen Sprüche hergesagt werden, die sie in Beziehung zu Jahreszeiten setzen, so scheint das Singen wichtiger, zu den Wendepunkten des Jahres in Beziehung stehender Sāman's bei den Teilen des Altars (rathambara, bhata) einiges Licht auf die Symbolik des Altars zu werfen. Auch anderwärts treten Anspielungen auf Tag und Nacht u. a. hervor. Am letzten Upasadtage besteigt der Adhvaryu mit einem Opferlöffel und einem Dadhi, Madhu und Ghrta enthaltenden Krüge den Bau, zu dessen rechter Seite Brahman und Yajamāna sitzen, opfert und besprengt mittelst eines Büschels aus dem Krüge den ganzen Altar. Auf die Vollziehung der regulären Pravargya- und Upasadfeier folgt das Agnipranayana. Der Adhvaryu oder Prati-prasthātṛ nimmt einen Feuerbrand und geht, vom Prati-prasthātṛ, Hotṛ, Opferer und Brahman geleitet, während letzterer das Aprati-rathalied murmelt (S. 8, 15, 10) zum Altar. Einen bunten runden kleinen Stein legt er südlich von dem Āgnīdhrahäuschen im Anschluss an die Mittellinie des Altars nieder; bei Herstellung des Āgnīdhriya-Dhīṣṇya wird dieser mit verbaut. Alle steigen auf den Altar. Milch einer schwarzen Kuh mit einem weissen Kalbe wird in einem Kübel auf den zuletzt aufgelegten svayamātrṇṇā-Ziegel geopfert, der Feuerbrand darauf deponiert und mit besonderem Holz genährt. Eine Anzahl von Spenden schliesst sich hieran an, für Vaiśvānara, für die 49 Winde, die dem Opferer so dienstbar sein sollen, wie sie Indra waren, die *vasor dhārā*: 372 Spenden für Agni, 13 für die Monatsnamen, 16 wieder für Agni, die Pārthaopfer, von Prṛthi Vainya bei seiner Königsweihe



eingeführt (S. 145) und die 14 Vājaprasaviya's (§ 73, S. 142), deren Überreste, mit Milch und Wasser gemischt, wie beim Vājapeya zur Salbung des Opferers dienen. Je nachdem der Opferer dabei den Altar berührt, sitzt oder steht, ein schwarzes Antilopenfell oder ein Bocksfell als Teppich benutzt, werden ihm besondere Wünsche erfüllt. Auf die Salbung (abhiṣeka) folgen die sechs weiteren Pārthaspenden, die zwölf Rāṣṭrabhr̥t's und unter anderem die seltsamen drei *ṛdāhoma's*, Spenden von »Luft«, die der Adhvaryu von O, N., S. her mit der hohlen Hand einfängt und auf drei Teile des mit Joch und Gurten versehenen Streitwagens opfert, »jede Luftspende wird nach ihrer Darbringung mittelst Herumführung des Gurtes um die betreffende Stelle gleichsam als Ross angeschirrt« (W.). Die Havirdhānaschuppen werden hergestellt, die Dhiṣṇya's aus Backsteinen aufgebaut. Von hier ab verläuft die Ceremonie bis zum Paśupuroḍāśasviṣṭakṛt nach Art des Abhiṣecanīya (§ 74, S. 145). Der erste Sutyātag beginnt mit dem *agniyojana*, dem »Anschirren des Feuer«, unter der Prātarānuvāka erschallt, durch Hersagung einer Reihe von Sprüchen, ehe der Anfassung der Paridhīhölzer. Dem Yojana entspricht abends das *vinocana* nach dem Yajñāyājñīyasāman. Zu dem regelmässigen Verlauf des Somaopfers treten einige besondere Spenden, u. a. die *devikāharis* für Anumati, Kuhū, Rākū, Sinvālī und für Dhātṛ bei der Udayaniyeṣṭi, und am Ende der Schlusspende ein Milchopfer für Mitra-Varuṇa mit zwei hornlosen Rindern oder Ziegen als Dakṣiṇā. Wie einer, der mit dem Agnyādheya keinen Erfolg hat, das Punarūdheya opfert, so kann man bei erfolglosem Agnicayana die Punahciti schichten, die von einigen verworfen, von andern mit Hinweis auf Manu, der sie erfand, verteidigt wird (TS. 5, 4, 10, 5). Wer das Agnicayana vollzogen hat, ist gewissen Vrata's unterworfen, die zeitlebens oder nur ein Jahr lang gelten; er darf nicht im Regen gehen, kein Vogelfleisch essen und nur mit einer Frau derselben Kaste leben (s. S. 57). Nur der eigenen Gattin darf er nach einer zweiten und selbst dieser nicht mehr nach einer dritten Schichtung nahen.

\* WEBER, ISl. 13, 217–292. Meine oben gegebene Darstellung ist im Wesentlichen ein Auszug aus WEBER. HAUG 2, 368; EGGELING, SBE. 41, 143 ff.; THIBAUT, JASB. 1875, 254 ff. gibt die Beschreibung der vakrapakṣāyenasaciti nach Āp., der sarāthacakraṇiti und imāṇāciti nach Baudh. — \* Vgl. dazu auch EGGELING, SBE. 12, XXXI ff. — † Sat. Br. 9, 5, 2, 15. — ‡ Vgl. TBr. 3, 10 Komm. — § Vgl. TBr. 3, 11; 3, 12 ein caturhotracayana. — ¶ Vgl. TĀr. I u. Einl. S. 13, 17. — † Vgl. auch WEBER I. c. 264, 269; Kāt. 16, 5, 9. — \* Zeichnungen einiger Altäre bei WEBER, I. c. 235; BURNELL, a catalogue S. 28; THIBAUT, Pandit 10, 72, 187 ff.; New Ser. 1, 323. — A guide on sacrificial altars Or. Bibliogr. 7, 1364 ist mir nicht zugänglich. — † Die Bedeutung des Wortes wie die vieler Ceremonien ist unklar. Nach EGGELING SBE. 41, 197 auf Grund von Śāy, »probably a counterfeit of a man, a doll or human effigy.« Oder ist es das Bild eines der Feinde des Opferers? Vgl. Āp. 16, 2, 6. — ‡ IStr. 1, 60, 61. — † Vgl. hierzu BLOOMFIELD, contributions 2, S. 24 ff. — ‡ IAt. 1, 5, 11 ff. Vgl. auch die Thätigkeit des Hotṛ beim Mahavratācayana Śākh. 17, 13.

§ 84. Unter *catur-, pañca-, śad-, sapta-, daśahotāraḥ*<sup>2</sup> versteht das Ritual gewisse Formeln, die ihren Namen nach der Zahl der Priester oder Hotṛ's (dies Wort hier in allgemeiner Bedeutung genommen) führen, die in jeder von ihnen in mystischer Weise erwähnt werden (z. B. »Agni ist der Hotṛ, die Aśvins die Adhvaryu's ...«). Sie leiten ihren Ursprung auf verschiedene Götter zurück, die bei gewissen Gelegenheiten diese »yajñakratu's« sahen. Sie heissen *yajñakratu*, auch *iṣṭi* (vgl. Āp. 14, 13, 2) und *yajña* (vgl. S. 10, 14, 1 Komm.), weil sie verschiedene Opfer vom Agnihotra (daśahotṛ) und NVO, (caturhotṛ) bis zum Somaopfer repräsentieren<sup>3</sup>. Wir finden sie inmitten der Srautaopfer von deren Teilnehmern zur Begleitung sakraler Handlungen

recitirt. Wo vorgeschrieben ist, sie zu flüstern, wie beim Bahispavamāna, liegt dies, wenn keine besondere Anweisung gegeben ist, dem Yajamāna ob (Āp. 14, 15, 4, 2. oben z. B. S. 130). Abgesehen hiervon können sie selbständig Anwendung finden, teils allein zur Erreichung gewisser Wünsche, teils als kāmya- oder naimittika-Opfer in Verbindung mit Graha und mit Svāhāruf. Ein kenntnisreicher Brahmane z. B., der nicht den ihm gebührenden Ruhm erlangt, geht in den Wald, bindet ein Darbhātilschel und sagt in Gegenwart eines rechts sitzenden Brahmanen die Caturhotṛ's (Āp. 14, 13, 7). Diese selbständige Verwendung gehört zum grossen Teil in das Gebiet des Aberglaubens und beschränkt sich nicht nur auf den Āhitāgni (Āp. 14, 13, 2; 15, 5). Wer Nachkommenschaft oder Vieh zu besitzen wünscht, soll durch zwölf Tage heisses Wasser trinken, ein bestimmtes Kleidungsstück anlegen und auf dem Boden schlafen. Früh nach der letzten Nacht begibt er sich nach Osten, thut einen Atemzug, sagt den Daśahotṛ und opfert den Caturhotṛ mit Butter u. s. w. (14, 13, 3 ff.). Wer mit dem Daśahotṛ beschwört, opfert auf eine salzhaltige Stelle oder in eine Erdspalte. Anstatt der Vausatṛufe wählt er onomatopoesisch »Härten der Sprache«, die eine Drohung andeuten *khaṭ, phaṭ* u. s. w. (Āp. 14, 14, 1; TĀr. 4, 27). Dieser Verwendung der Texte widerspricht aber ihr Inhalt; denn sie lesen sich nicht wie Zauberformeln, sondern wie Upaniṣad's (*cittih sruk, cittam ājyam, vāg vedih* u. s. w.). Da jede von ihnen ein ganzes Opfer repräsentirt, so könnte man sagen, sie sind nur im Geiste rasch durchdachte, nicht mehr wirklich dargebrachte Opfer, Quintessenzen von Agnihotra, Darśapūrṇamāsau u. a. Dazu passt ihre Verbindung mit einem besonderen Vrata (Āp. 14, 13, 1); ihr Platz im Dvādaśāha vor dem Tanūvadana und dem Mūnasa Graha für Prajāpati (§ 79, Anm. 12. 13). Mit andern Worten, das Ritual mündet hier in die Upaniṣad. Die Verwendung der Formeln zu Erreichung bestimmter Wünsche, Beschwörungen möchte ich für später halten, weil sie ihrem theosophischen Inhalt widerspricht. Wie Mantra's zu Zaubersprüchen herabsanken, geschah es auch mit diesen »geistigen Opfern«, denen man besondere innere Kraft zugeschrieben haben mag.

\* Āp. 14, 13—15; Ś. 10, 14—18; Alt. Br. 5, 25; Taitt. Ār. 3, 2 ff.; weitere Angaben bei WEBER, 2. nächste Anm. — 2 Ist. 10, 139. 140.

§ 85. *Prāyaścitta's*. — Āp. 9; 14, 16 ff.; Kāt. 25; Āśv. 3, 10—14; 6, 6—10; Sākh. 3, 19—21; 13, 2—12 u. passim. Die reiche Gestaltung des bis ins Einzelne ausgebildeten Opferdienstes hatte Fehler in unübersehbarer Mannigfaltigkeit zur möglichen Folge. Sarvaṇṛyaścitta's werden daher schon beim einfachen NVO. dargebracht. Die richtige Zeit kann verstümt werden, das Opferfeuer sich mit anderem vermischen oder ausgehen, ein Opfertier beim Schlachten brüllen, ein Āhitāgni aus Sorge weinen, Götternamen verwechselt werden, Soma gestohlen werden oder verderben, die Agnihotrakuh beim Melken sich setzen oder Blut geben, eine Krähe sich auf den Opferpfosten setzen, der Opferer erkranken oder sterben. Die Anūbandhyā kann tragend sein: wie ist der Fötus zu behandeln? Ein Somaopfer kann mit dem eines Nebenbuhlers konkurrieren (*saṃsara*), wie ist dem zu begegnen? Die Yājñika's haben diese und viele andere Punkte in ausführlicher Casuistik erörtert und die Mittel angegeben, die man im einzelnen Falle anzuwenden hat. Es scheint mir nicht nötig, das Einzelne hier zu erörtern. Interesse werden sie nur durch eine Erörterung von allgemeinem Standpunkt aus, wie sie STENZLER l. c. angedeutet hat, gewinnen. Als ein Prāyaścitta von grösserer Bedeutung mögen hier noch die zur Reinigung von schwereren Sünden dienenden Kūsmāṇḍa's verzeichnet sein (TĀr. 2, 7. 8).

\* STENZLER, on the Hindu doctrine of expiation Rep. Proc. 2<sup>d</sup> Intern. Congr. of Or. 22 ff. — 2 VMyth. 1, 119.

IV. VEDISCHE ZAUBER<sup>1</sup>.

§ 86. Verhältnis des Aberglaubens zu den andern Opfern. — Das vedische Opfer verläuft unmerklich in das Gebiet des Aberglaubens. Die Scheidung von Opfer und Zauber, schon nach modernen mehr oder weniger künstlichen Begriffsbestimmungen schwer durchführbar, versagt gegenüber dem in Indien überlieferten Material und hat auch in der indischen Anschauung selbst keine Begründung. Wir können das an den zahlreichen Gebräuchen erkennen, die inmitten aller Opfer sowohl des häuslichen als des Śrautarituals auftreten und auf Erfüllung eines besonderen Wunsches, sei es Erwerbung von Reichtum und andern Gütern oder Vernichtung eines Nebenbuhlers abzielen: der Udgātṛ gibt dem Upāṃśusavanastein eine andere als die ordnungsgemäße Stellung und zerstört, indem er an einen mächtigen Nachbar denkt, dadurch das Reich des Königs (oben S. 129). Der Vedabüschel erhält die Form eines Knies oder Korbes, je nachdem der Opferer Vieh oder Speise wünscht (112). Die Verschiebung des um den Yūpa gewundenen Strickes schädigt den Opferer; hoch oben oder tief unten angebracht, verhindert oder bewirkt er reichlichen Regen (121). Die Anordnung der Opferpfosten bei den Aikādaśinakratu's ist ein verschiedene Wünsche des Opferers erfüllendes Zaubermittel (136). Der genauere Zeitpunkt für die Darbringung des Agnihotra, die Art der zum Opfern gewählten Flamme wird durch die Absichten des Opferers beeinflusst (110). In das Ritual des Rājastūya sind Handlungen aufgenommen, die dem Zauberritual und der volkstämmlichen Medicin entlehnt sind<sup>2</sup>. Das *syena* genannte Beschwörungsoffer ist nur einer der fünf Sādyahkra's, die zu den verschiedensten Zwecken dienen, die *pur*-Form des verschiedene Kombinationen aufweisenden Daśarātra wird zu Gegenbeschwörungen verwendet. Wie bei den Śrauta-, ist es bei den Gr̥hyahandlungen. Von der Niederkunft an, bei der Dämonen das Leben des Kindes wie der Mutter bedrohen, bis zur Bestattung und Errichtung des Śmaśāna, den man durch einen Stein oder eine Erdscholle von der Welt der Lebenden trennt, ist das Leben des Einzelnen von Ceremonien umgeben, die nach gewöhnlichem Sprachgebrauch in den Bereich des Aberglaubens gehören würden. Deutlich verrät der Mangel einer Unterscheidung zwischen beiden Gebieten sich in dem Charakter der vielen kāmya- und naimittika-Opfer, die zur Erlangung von Reichtum, Sieg in der Schlacht, zur Gewinnung von Regen (Regenzauber), zur Abwehr oder Vernichtung von Feinden dargebracht werden<sup>3</sup> und sich von der gewöhnlichen Opferform nur durch Abänderungen unterscheiden. Die Abgrenzung von Glauben und Aberglauben kann nach meiner Meinung nur rein historisch oder gar nur individuell sein. Als Aberglaube wird gelten müssen, was dem fortgeschritteneren Standpunkt als Glaube und rituelle Praktik der Zurückgebliebenen erscheint. Der Ahuramazdadienst erhebt sich über die Daēva's mit ihren Kavi's und Karapan's, das Christentum über gewisse Überbleibsel aus der Heidenzeit; dem Buddhismus scheint der brahmanische Glaube eine religio paganorum; aber innerhalb des Brahmanismus selbst können wir die verschiedenen Schichtungen bis jetzt noch nicht unterscheiden. Zwar hat auch hier unverkennbar eine fortschreitende Entwicklung manche alte Praktik, Mahāvratagebräuche, Puruṣamedha u. a. zurückgedrängt, schon im RV. reinigt sich ein Sänger durch einen Eid von dem Verdacht, ein Yātudhāna oder Hexenmeister zu sein (7, 104, 15); Manu (ebenso Gaut. u. a.) belegt 9, 390 *abhicāra*, *mūlakarma* u. s. f. mit Strafen; aber ganz sind, wie es scheint, solche Strömungen nicht zum Durchbruch gekommen und konnten es auch nicht in einer Praxis, die zur vedischen Zeit schon die

Ṛātyastomaopfer (S. 139) anwendete und noch heute fortführt, verschiedene Völker und ihre Götter in sich aufzunehmen, ohne sie wesentlich zu reformiren. Wir können dem Brahmanismus gegenüber daher nicht den historischen Standpunkt gewinnen, von dem sich in ihm Glauben und Aberglauben scheiden<sup>1</sup>. Wir müssen entweder zu dem einen oder andern seinen ganzen Kult rechnen oder mit einer gewissen Subjektivität selbst eine Grenze ziehen.

<sup>1</sup> Als Quellen dieser Charakteristik dienen außer den § 7 beschriebenen Texten das Samavidhānabrahmaṇya (Adh. II. III) ed. BURNELL, London 1873. Dazu die wichtige Recension von BARTH, Rev. crit. 1873 Nr. 44, vol. 14, S. 281—290. WEBER, IStr. 3, 270 ff. Über eine indische Ausgabe desselben Werkes und die teilweise Übersetzung durch BARTH (Mélusine vol. I) siehe STEN KONOW des SVBr., ein altind. Handbuch der Zauberei, eingeleitet und übersetzt, Halle 1893. Ein Auszug aus dem SVBr. ist Agnipurāṇa 260. Verwandte Materien anderer Veden behandelt Agnipurāṇa 258 ff. Vgl. hierüber R. MAYRA, Rgvidhāna S. XXXII, Berlin 1877. Über den Inhalt des Rgvidhāna selbst siehe MAYRA I. c. XII ff. Die hierher gehörenden Paridīpa's zum AV. will FAY behandeln Proc. AOS. 1893: The paridīpa's of the Atharvaveda (ritualistic and witchcraft practices) p. XXX ff. — Darstellungen desselben Stoffes: HARDY, ved.-brahm. Periode S. 189 ff.; OLDENBERG, Rel. d. Veda 476 ff.; vgl. auch LUDWIG, der Rgveda 6 a. v. Aberglaube (S. 137), Beschwörung (139), Opfer (191), Zauber (232) und GOLDSTÜCKER's Dictionary Sanskrit and English 2. v. abhicāra. Wichtige einzelne Beiträge bei BLOOMFIELD, Seven hymns AJP. 7, 466 ff.; contributions sec. ser. AJP. 11, 319 ff. und WEBER in seinen Übersetzungen des AV. (ISt. 4, 393 ff.; 13, 129 ff.; 17, 177 ff.; 5, 195 ff.). — Meine Darstellung beschränkt sich im Wesentlichen auf die vedische Litteratur. Auf die Herbeiziehung der Sādhanaśāstra, Nāgarjuna's Yogaratnāmālā (s. die Inhaltsangabe bei AUFRICHT, Cat. Oxf. No. 764, WEBER, Verz. Nr. 1746), Kākasputa (WEBER, Verz. S. 270, Nr. 904 Inhaltsangabe, 1745) u. a. noch ungedruckter Werke, die wohl auf altem Material beruhen und für die Charakteristik des indischen Aberglaubens von Bedeutung wären, ebenso wie auf die nasserindischen Parallelen musste in der Regel verzichtet werden. — <sup>2</sup> WEBER, Rajasthya 5, 18, 84 A. 3. — 3 Cf. z. B. TS. 2, 1, 8. 9. — 4 Einen frommen und unfrommen Zauber unterscheidet ROTT, über den AV., Tübingen 1856, und rechnet zu ersterem den indischen. Dagegen GROHMANN, ISt. 9, 409.

§ 87. Umfang und Einteilung des Aberglaubens. — Die Unterredung Gotama's mit Vāsettha, in der jener die verschiedenen Formen brahmanischer Aferweisheit, *tiracchānavijā* (auch hier wieder ohne Unterscheidung von Ritus und Aberglauben) aufzählt<sup>2</sup>, zeigt den Umfang und die mannigfachen Formen brahmanischer Künste. Wir finden u. a. *aiga* (Weissagung aus den Gliedern in Bezug auf Lebensdauer, Ruhm u. a.)<sup>3</sup>, *nimitta* (aus Anzeichen, wenn jemand z. B. aus dem dreimaligen Krähen eines Hahns die grade für ihn notwendige Zahl drei errät), *upāda* (aus Vorzeichen wie Fallen von Blitzen); *supina* (aus Träumen), *lakṣhaṇa* (aus Körpermerkmalen, ob einer einst Rājan oder Uparāja sein wird), *māṣikāchinna* (Weissagung aus der Zernagung eines Kleides durch Mäuse u. s. w.), *aggi-*, *dabbi-* u. a. Homa's (S. 18), *adguvijā*, *vathuvijā*, *sivavijā* (Stöhnung des Aufenthaltes auf einem Kirchhofe oder auch Deutung des Schakalschreies), *bhātavijā*, Kenntnis der Heilmittel gegen Biss von Schlangen oder Skorpionen, Kenntnis der Gifte, *sakuṇa-*, *vāyasavijā*, *saraparittāna* (Pfeilsegen), u. a., Verständnis der guten oder ihrem Träger schädlichen Eigenschaften von Edelsteinen, Stücken, Kleidern, Schwertern u. s. w., Frauen, Knaben, Mädchen, verschiedenen Tieren, Vorherbestimmung, ob die Könige ausziehen werden oder nicht, ob der eigene oder fremde König belagert oder besiegt werden wird, Voraussagung und Deutung der Finsternisse von Sonne, Mond, Planeten, von Konjunktion, Opposition, Vorhersagung des Falles von feurigen Erscheinungen, von Erdbeben u. a., von reichlichem oder spärlichem Regen, von reicher Ernte oder Hungersnot, von Frieden, Unruhen, Krankheiten; Beurteilung der günstigen Zeit zur Verheiratung, zu Freundschaftsverträgen oder Fehden, zu Einforderung oder Ausleihung von Geld, die Kenntnis von Mitteln gegen Abgang der

Leibesfrucht, Zaubersprüche zur Lähmung der Zunge, des Kinnbackens, Ohres (damit der Gegner nicht hören kann, was man aussagt), Handbesprechung, Befragung von Orakeln mit Hilfe eines Spiegels, Mädchens, Gottes, schliesslich die Anwendung von Brech-, Abführ- u. a. Mitteln aus dem Gebiet der brahmanischen Medicin. Vieles davon kehrt in den vedischen Ritualien wieder, noch mehr in der späteren Litteratur, wovon die *Bṛhat-Samhitā* Varāhamihira's ein Beispiel ist. Es ist nicht nötig, mit LYALL<sup>3</sup> die traditionellen Quellen und priesterlichen Ordnungen und die volkstümlichen Anschauungen in einen Gegensatz zu bringen oder jene hinter diesen zurückzusetzen. Die Religion der Volksmassen ist zwar, wie CROOKE sagt<sup>4</sup>, in hohem Masse vom Brahmanismus unabhängig, aber der Brahmanismus ist schon in alten Zeiten nicht von den Volksmassen unabhängig gewesen, und seine rituellen Sütren<sup>5</sup>, in erster Linie das Kausika mit dem AV. und die Vidhāna's (*Sāmavidhānabrahmaṇa* u. a.) sind davon Zeuge.

Wir haben eine alte Einteilung der brahmanischen Litteratur in der Aufzählung der verschiedenen Veden und Vidyā's bei Gelegenheit der *Pāriplava*'s<sup>6</sup>, wenn der Hotṛ die verschiedenen Volksklassen mit den ihnen zukommenden Veden nennt und aus einem jeden derselben einen Abschnitt hersagt; aus dem RV. ein Sūkta, dem YV. einen *yājuṣa anuvāka*, aus dem Atharvaveda ein *bhaṣaja*, dem Āngirasa-veda ein *ghora*, aus der Sarpavidyā eine *sarpavidyā*, der Rakṣavidyā eine *rakṣavidyā*; aus der Asuravidyā soll er *māyāṃ kāmci* thun. *ghora* erklärt der Komm. zu Sāṅkh. als *ātharvaṇa grantha* (zu Āsv. p. 790 als *abhicārādipratipādaka*, zu Taitt. Brāhm. 2, 4, 2, 2 p. 524: *abhicārārūpaṃ karma ... ghoram kartanam adṛṣṭarūpeṇa akārṣit*); *rakṣavidyā* als *kukukavidyā*<sup>7</sup>, die *māyā* als *aṅgulinyāsarūpā*<sup>8</sup>. Wir können also, von Sarpavidyā u. a. hier abgesehen, Bhaṣajya (AV.), Abhicāra (Āngirasa V.)<sup>10</sup>, Zauberei (Asuravidyā) als alte Künste betrachten. Da über deren innere Einteilung noch nichts genaueres bekannt ist, so will ich im folgenden versuchen, das vedische Material nach einer andern, in der Atharvapeddhātī gegebenen Sonderung<sup>11</sup> einzuordnen: *abhicārikāni*, *sāntikāni* (Gegenbeschwörung und Ableitung), *paṇṭikāni* (Glückszauber).

<sup>2</sup> Im *Brahmajālasutta* Dīghanik. 1, 1, 21 ff. = 2, 56 ff. cf. RHYS DAVIDS SBE. 11, 196 ff. In den Bezeichnungen ist mancherlei undeutlich und wird auch durch die *Sumāgalavilāsinī* nicht klar. Cf. *Divyāvadāna* S. 630, Z. 20; 636 a E. u. s. BURNOUF, le lotus de la bonne loi, Paris 1852, p. 465 ff.; WEBER, ISt. 3, 152 ff.; 17, 117 ff. — <sup>3</sup> Vgl. in Bezug auf Chiromantie das Citat aus dem *Mahābhāṣa* bei WEBER, ISt. 13, 464. — <sup>4</sup> Asiatic Studies 287. — <sup>5</sup> Transactions of the IX. International Congress of Orient. II, 880, London 1893. — <sup>6</sup> VMyth. 1, 299f. — <sup>7</sup> SSS. 16, 2; Āsv. 10, 7 (p. 789); Sat. Brāhm. 13, 4, 3. Siehe oben S. 150. — <sup>8</sup> Sat. Br. hat dafür *devajanavidyā*, der Komm. *bhūlavidyā*. — <sup>9</sup> *kukaka*? — <sup>10</sup> Cf. MAGOUN, *Asurika* p. 18. — <sup>11</sup> Cf. Kat. 15, 7, 34: *Matsyājñikīrāyaḥ*. — <sup>12</sup> Bei BLOOMFIELD, Seven hymns p. 12 erwähnt. Cf. MEYER, *Ṛgvidhāna* XXXI.

§ 88. Zaubermittel. — Zum Zauber gehört Wort oder Handlung, beide können sich vereinen; aber es genügt auch allein das Wort oder die von Gedanken begleitete Handlung. 1. Das Wort, das in feierlicher Fassung zu Fluch oder Segen werden kann<sup>1</sup>, spielt wie in anderen Zauberritualen so auch in Indien seine Rolle. A. KUHN hat zuerst die enge Verwandtschaft der indischen und germanischen Segen erkannt<sup>2</sup>. Eine Sammlung und Bearbeitung indischer Segen ähnlich der, welche SCHÖNBACH<sup>3</sup> für das Altdeutsche plant und WEINHOLD für die germanischen Verwünschungsformeln veranstaltet hat<sup>4</sup>, steht noch aus. Es ist auch hier eine feierliche, gehobene und nachdrückliche Redeweise, welche beim *priya*, wie beim *avesya-kalpa* zur Anwendung kommt und sich in Wiederholung, emphatischer Stellung u. s. f. der beschwörenden Worte kundgibt. Ein Beispiel schöner Worte des Segens, die

auch dem vedischen Ritual nicht fehlten, sind die Sprüche des Sūktavāka (NVO. 143), deren Wortlaut TS. 2, 6, 9, 4 genau zu beobachten lehrt. In einer Formel, die Krankheiten vertreibt, heisst es *nyag vāto 'va vāli, nyak tapati sūryah; nīcīnam aghnyā duhe, nyag bhavatu te rapah* (RV. 10, 60, 11); ein Versöhnungszauber wiederholt emphatisch die Präposition *sam*: *sam no manāṃsi sa nīvratā sam ākūṣṭr namāmasi* AV. 6, 94. Dem in den Stall des Feindes eingegrabenen Kraut wird zugerufen: »*uttuda... talpeja talpa uttuda*, in die Berge lasse ihn entweichen; Flammen (des Waldbrandfeuers) richte auf ihn (*upa sam nuda*); ehe von dort im Osten die Sonne aufgeht, lasse ihn verschwinden« (Tār. 4, 39; Āp. 15, 19, 8). Die wundheilende Pflanze Arundhatī (oder Wundwasser Kauṣ. 28, 5) wird mit den Worten *rohany asi rohani, asthnaś chinnaśya rohani, rohayadam*, — (AV. 4, 12) angerufen. In dem Zauberspruch, der die fliehende Frau zurückhüllt (s. S. 185), werden Ableitungen der Wurzel *sthā* verwendet: *asthāne parvatā asthu sthāmy asthā atīṣṭhipam*. Ein *bhrātṛyavat* oder *abhīcarat* soll mit einem *rugna* (das Wort »zerbrochen«) enthaltenden Verse einen Graha schöpfen Āp. 12, 15, 5, 6<sup>2</sup>. Vergleiche, die sich zu wirklicher Symbolik steigern können, verleihen der Beschwörung Nachdruck. »Wie der Wind von der Erde das Gras fortreisst«, lautet ein Liebeszauber, bei dem u. a. vom Winde losgerissenes Gras verwendet wird (Kauṣ. 35, 11; AV. 2, 30, 1) »reisse ich fort deinen Geist, dass du mich liebst.« »Ich spanne wie die Sehne vom Bogen, den Zorn von deinem Herzen«, »wir werfen unter einen Stein deinen Zorn«, »ich trete auf deinen Zorn« heisst es in einem Versöhnungsspruch, der vom Niederlegen eines Steines und von Ceremonien mit einem Bogen symbolisch begleitet wird (Kauṣ. 36, 28 ff.; AV. 6, 42). »Das Amulet, welches die Dākṣāyana's dem Satānka anbanden, das binde ich dir an...« (AV. 1, 35). Wie die Götter Sūrya aus der Finsternis befreien, so soll der Kranke vom Erbübel u. s. w. befreit werden (TBr. 2, 5, 6, 3 v. 7). Die Götter werden oft zu Hilfe gerufen. Das Heer der Feinde soll Indra verwirren, mit Agni's und des Windes Schnelligkeit verschwinden lassen, Agni soll ihm das Auge rauben (AV. 3, 1, 5, 6), Indra soll würgen, wie der Wolf das Schaf (AV. 5, 8, 4). Der Lichtstrahl, mit dem Sūrya die Finsternis bedrängt... soll alle Opferlosigkeit... fortscheuchen, fort alle Krankheit und schlechten Träume scheuchen (*apa-, apa-swa*) RV. 10, 37, 4. Der *brahmaṇah parimara* (Ait. Br. 8, 28) wird durch Inbeziehung zum Auf- und Untergang von Sonne, Mond u. s. w. wirksam. In der Anrede liegt glückverheissende Kraft: »Mutter lebender Söhne«, »Frau eines lebenden Gatten« nennen die Frauen beim Simantonnayana die zukünftige Mutter, ebenso in Zwiesgesprächen<sup>6</sup>, wenn die Gattin »Manneszeugung« trinkt (S. 42), »Nachkommen sieht« u. s. w.<sup>7</sup> Von Wichtigkeit sind bei feindseligen Beschwörungen die *vācaḥ krūrāṇi*. Wie in freundlicher Begrüssung *boni ominis causa* für Kapala *Bhagala* u. s. w. (S. 63) gesagt wird, beim Manenopfer *stīr vaṣaṭ, yajāmahe svadhā, svadhāmahe*, so wendet man hier gelegentlich »Rauhheiten der Sprache« an: *yad vācaḥ krūrāṇi tena vaṣaṣkaroti*<sup>8</sup>. Als solche Worte nennt Tār. 1 c. *khaṣ, phaṣ<sup>9</sup>, jahi, chindhī, bhindhī, handhī, kaṣ*; 37: *khaṣ phaṣ mraśi*<sup>10</sup>. Eine Anspielung auf solche *vācaḥ krūrāṇi* liegt nach meiner Meinung in dem Gegenfluch RV. 10, 87, 13: *yad agne adya mithunā sapāto yad vācas tṛṣṭam janayanā rebhāḥ* u. v. 15<sup>11</sup>. Nur vereinzelt habe ich die andern Völkern<sup>12</sup> wohlbekannte Praktik angetroffen, die Zaubersprüche rückwärts zu sagen. Wenn ein Opferpriester durch die Diener des Yajamāna von seinem Werk fortgerissen wird, soll er den Daśahotṛ opfern und die Worte von hinten nach vorn absatzweise sagen und wird den Opferer dadurch vernichten (Āp. 14, 15, 1)<sup>13</sup>. Bei Verwünschungen ist der Name von Wichtigkeit. »Fort stosse ich NN.« oder ähnlich lauten die Fluchformeln; darum empfängt der Knabe



einen Geheimnamen (S. 46), um gegen Zauber geschützt zu sein<sup>14</sup>. Für die bedingte Selbstverfluchung des Eides (JOLLY § 51) haben wir an der Tānūnaptraceremonie, deren Teilnehmer vor Tanūnapāt den Vertrag der Treue gegen einander eingehen und dem Eidbrecher wünschen, dass er »vergehen« solle, ein rituelles Beispiel. Nicht alle Zaubersprüche passen mehr zu der Handlung, der sie dienen (S. 194); oft sind sie nur eines ganz äusserlichen Zusammenhanges wegen angewendet<sup>15</sup> und zu blossen Incantamenta herabgesunken. Ein Beispiel davon bieten auch die oben als »geistige Opfer« charakterisirten und zu gewöhnlichen Beschwörungen verwendeten Caturhotr's (S. 165. 6); ferner die *paritta's* der buddhistischen Litteratur, die an sich nichts Exorcistisches haben<sup>16</sup>, aber als Schutzformeln gebraucht werden. Bei den zum Zauber von den Chandoga's vielfach verwendeten Sāmans ist die Melodie, nicht der Text die Hauptsache<sup>17</sup>; die ihnen zu Grunde liegenden Mantra's gelten »comme formule magique, c'est-à-dire sans beaucoup d'égard au sens des mots, qui le composent.« Auch die spätere Zaubervirkung durch oftmalige Wiederholung desselben Wortes findet in der vedischen Litteratur schon ihre Beispiele<sup>18</sup>. Das Wort *mantra* ist von geistiger Bedeutung zu der eines Zauberspruches herabgesunken. Ob *brāhman* die Bedeutung Zauberspruch ursprünglich gehabt oder sie erst später erhalten hat, ist nicht sicher erkannt<sup>19</sup>. Das Wort *tābu* hat WEBER versucht, in AV. 5, 13, 10 wiederzufinden<sup>20</sup>, ohne die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu überwinden.

<sup>14</sup> GRIMM, DM. 21, 1023; 31, 363. — <sup>15</sup> KZ. 9, 49 ff.; 113 ff. Nicht speciell auf Zaubersprüche erstrecken sich die wenigen vergleichenden Bemerkungen HINZEL's, Über den Stil der altgerm. Poesie, Strassburg 1875. — <sup>16</sup> Cf. Analecta Graecionsia, Graz 1893, p. 25—50. — <sup>17</sup> SPAW. 1895, S. 667—703. — <sup>18</sup> Ein Beispiel für den markigen Wortlaut eines Fluches gegen den, der einen Schutzflehenden ausliefert, citirt LUDWIG 6, 208 aus dem Mbharata. — <sup>19</sup> OLDENBERG, l. c. 515. <sup>20</sup> Vgl. auch das Zwiesgespräch beim Graben der Uparava's Ap. 11, 12, 4; *adhvaryo kim atra?* »*āhadram!*« *Jan nau saha!* — <sup>21</sup> TS. 3, 4, 8, 5; Ap. 14, 14, 1; Tār. 4, 27, 37. — <sup>22</sup> Cf. Ap. 12, 11, 10. — <sup>23</sup> Komm. p. 556: *damianadhvaner anukarayanāpan.* — <sup>24</sup> HENRY, AV., les livres VIII et IX p. 45 zieht in v. 15 die Lesart des AV. *syāta* vor. — <sup>25</sup> HEIM, incantamenta magica graeca latina, Leipzig 1892, p. 530. — <sup>26</sup> Cf. noch Rgyvidhāna 1, 15, 4 ff. — <sup>27</sup> *priya-* und *devyakalpa-* scheinen hier noch durch weitere Zusätze sich zu unterscheiden. S. das Scholion zu Lā. 1, 10, 10, p. 93. — <sup>28</sup> BLOOMFIELD, Sev. hymns 1 ff. (466 ff.); contrib. 2, 20; OLDENBERG, Rel. d. V. 516. Über die schamanistische Verwendung von Sprüchen, Formeln, Handlungen L. v. SCHRÖDER, Indiens Litt. u. Cultur S. 117. — <sup>29</sup> GRIMMOT-FERR, Journ. As. 6, vol. 18, p. 225 ff. — <sup>30</sup> BARTH, Rev. crit. l. c. 286; STEN KONOW 22. — <sup>31</sup> MACGOWN, Asurplant p. 9. Von der Heiligkeit der Bija'sara's u. s. w. ist mir in der ved. Litt. kein Beispiel begegnet. Siehe indes WEBER, IST. 9, 59, 115. — <sup>32</sup> HAUG, Über die ursprüngl. Bedeutung des Wortes *brahma* SBAW. 1868, II, 1; LUDWIG 3, 296 ff.; GELDNER, VStud. 2, 146, der eine definitive Erklärung noch ablehnt. Über *brāhman*, *brahmin* und lat. *flamen*, resp. *flamo* siehe KRETSCHMER, Einleit. in d. Geschichte d. griech. Sprache, 1896, p. 127 ff., wo weit. Litt. — <sup>33</sup> Ein indischer Zauberspruch SPAW. 1896, p. 681 ff. u. 873 ff. (mit Bemerkungen von JACOB, E. KUHN, BENDALL).

§ 89. 2. Handlungen, besonders symbolischer Art. — Die Inder sind in der Anwendung von Mitteln, die auf Gesinnung, Gesundheit, Leben anderer oder Erwerbung von Gütern aller Art abzielen, sehr erfinderisch gewesen. In erster Linie muss die symbolische Bedeutung vieler einzelner Handlungen, die die Wünsche des Opferers inmitten des Opfers zum Ausdruck bringen und wohl nicht nur andeuten, sondern magisch erwirken sollen, betont werden. Beim Rājastīya muss der Yajamāna »die Himmelsgegenden ersteigen«, beim Vājapeya den Yūpa; die Gestalt des Vedabüschels drückt die Wünsche des Opferers aus (112. 167). Wer Regen braucht, befestigt den Strick um den Yūpa tief unten (129) oder er wischt das Innere eines Opfergefässes aus, den Überrest schmiert er mit abwärts gekehrter Hand auf die Innenseite der Paridhi's; will er das Gegenteil, so kehrt er die Hand nach oben und wählt die Aussen-

seite (Āp. 12, 11, 3, 4), oder man errichtet beim Somaopfer die Hütte für einen *ṛṣṭikāma* niedrig, hoch für einen *avyṣṭikāma*. Aufrecht steht er bei einer Spende in freundlicher, schief oder vorgeneigt in feindlicher Absicht (12, 11, 2, 9; 13, 18, 5). Wer jemanden sich zum Freunde wünscht, kehrt die Presssteine auf einander zu, sonst von einander ab (TMBr. 6, 6, 2, 3). Man schafft einem in seinem eigenen Bereich einen Nebenbuhler, wenn man auf seinem Felde, in seinem Hause die Vedit nur zur Hälfte aufwirft, Barhis und Brennholz nur zur Hälfte nimmt (TS. 2, 2, 10, 5; Komm. p. 238). Wählt man die kahle Innenseite des Felles an Stelle der behaarten zum Messen des Soma, so wird dem Opferer kein Vieh zuteil (Āp. 10, 24, 6). Seinen Söhnen verschafft er der Reihe nach Gedeihen durch einen vollen Löffel für den ältesten Sohn, während für die andern die Löffel in abnehmender Füllung geschöpft werden; wünscht er dem jüngsten zumeist Gedeihen, so lässt er umgekehrt die Löffel immer voller schöpfen (Āp. 6, 7, 8). Ist ein anderer ihm zuvor gekommen, sei es als Opferer, sei es in anderer Weise, so drückt er vor dem Homa einen Finger mit dem Daumen oder diesen mit einem Finger nieder, je nachdem dieser Nebenbuhler jünger oder älter ist (12, 21, 1). Wen man am Entlaufen hindern will, den hält man symbolisch fest (s. S. 185). Für einen König, dem man wieder zur Herrschaft verhelfen will, befestigt man sieben Zweige eines *Aśvatthabäume*s am *Havirdhānawagen* mit den Worten: »Hier binde ich die *Āditya*'s fest, bis N. N. wieder in seinen Stamm NN. kommt« (TS. 2, 3, 1, 5). Ein wichtiges Zaubermittel ist der Kreis<sup>1</sup>. Bei Herstellung der Vedit, der Schalllöcher u. s. w. werden die Umfassungslinien unter Herabsetzung gegen die *Rakṣas* gerichteter Sprüche gezogen. Der entfliehende Knecht wird mit einem Kreise von Urin gebannt. Die Gattin des Königs *Ādityaprabha* steht nackt mit emporstehenden Haaren, einen dicken Tilaka aus Mennig auf der Stirn, während ihre Lippen flüsternd sich bewegen, in einem grossen Kreise, der mit verschiedenen Farben bestreut ist und bringt eine Libation aus Blut, Surā und Menschenfleisch<sup>2</sup>. Ein Kranker, der an Harnzwang leidet, wird veranlasst, einen Pfeil abzuschliessen (Kauṣ. 25, 14 Keś.). Die Wahl von Pflanzen, Opferholz, Tieren wird durch die Richtung des Wunsches beeinflusst und unter Berücksichtigung ihrer ideellen Verwandtschaft mit dem Gegenstand des Wunsches vollzogen. Wer beschwört, nimmt z. B. Brennholz vom *Vibhidaka* (TS. 2, 1, 7, 7) oder *Bādhakabäum* (oben S. 10)<sup>3</sup>, für das Opfer eines vertriebenen Königs wählt man *Māndhukaholz*, dessen Kohlen auf das feindliche Heer einen Zauber ausüben (TS. 3, 4, 8, 3; III S. 273, 4); zur Heilung eines Wahnsinnigen, d. h. von den *Gandharven* und *Apsaras* Besessenen Holz vom *Nyagrodha*, *Udumbara*, *Aśvattha*, *Plakṣa*: *et vai gandharvāsarasāṁ grhāḥ, va evainān āyatane śamayati* (TS. 3, 4, 8, 4). Zu allen Regenceremonien sind Butter und Milch von einer schwarzen Kuh, schwarze Reiskörner u. a. notwendig (Keś. zu Kauṣ. 41; pag. 343); *prājāpatyaṁ kṛṣṇam ā labheta ṛṣṭikāmaḥ* TS. 2, 1, 8, 5 u. s. Alte Schuhe, ein Hunde- und *Edakakopf*, Menschenhaare werden an ein Rohr gebunden und, zur Erwirkung von Regen, gegen den Luftraum geschlagen (Kauṣ. 41, 6 Komm.). Wer beschwören will, opfert Rudra ein rotes Tier (TS. 2, 1, 7, 7)<sup>4</sup>. Die Surā erhält einen Zusatz von Wolfs-, Tiger- und Löwenhaaren, Symbolen von *ojas*, *manyu*, *śahas* (160). Die Wasserpflanze *Avakā*, der Frosch sind als Symbole des nassen Elementes im Stande, Kühlung zu verleihen und Zauber zu wirken. Beide bindet man beim *Agnicayana* an einen *Vetasazweig* und zieht damit Linien auf dem Altar (164). Die Pflanze legt man beim Hausbau (81), damit kein Feuer ausbreche, beim Leichenbrand (88), um die Glut zu kühlen, in eine Grube. Im Verein mit andern Dingen, die zu einem Fluss gehören, Flussgras u. s. w. vermögen sie einem Fluss den gewünschten Lauf zu geben<sup>5</sup>.

Wo Buschgras von einem Ameisenhaufen bedeckt ist, schafft man für jemanden, der Regen wünscht, die Pravargyagefäße hin (TÄr. 5, 1, 4; 10, 6; Äp. 15, 16, 5; 1St. 13, 139). Die Pflanze *varṣāhrā* bringt Regen herbei (TS. 2, 4, 10, 3). Teile einer *balbaja* genannten Pflanze, die dort wächst, wo eine tragende Kuh urinirt (TS. 1, S. 1063) bindet er dem Brennholz beim Kriegsoffer bei zur Stärkung der Kraft des Heeres. Das Feuer beim Agnyādheya wird dem Hause oder der Bratpfanne eines Vaiśya (S. 69) entnommen oder eines bahuyājīn, das Feuer der Ukhā für einen annādyakāma aus einer Bratpfanne, für einen brahmavarcasakāma von der Spitze eines brennenden Baumes (Hir. 11, 7). Nicht immer ist es möglich, die Motive und Anschauungen zu erkennen, die bestimmend auf die Wahl dieses oder jenes Mittels gewirkt haben. »Nous retrouvons là, sagt BARTH bei Besprechung des SVBr. zusammenfassend, une bonne partie de l'arsenal de nos vieux sorciers: plantes diverses, presque toujours à suc laiteux et vénéneux, onguents étranges, balayures, langues d'oiseaux, beurre fait avec du lait de femme, sang cardiaque, objets provenant d'un cadavre, etc. Les amulettes consistent en général en colliers; cependant il est aussi fait usage d'anneaux composés de métaux divers et spécifiés...« Verschiedene Beispiele werden in § 91 ff. zur Darstellung kommen; hier sei noch kurz auf den Zauber hingedeutet, der an dem aus Thon, Teig u. s. w. hergestellten Abbilde der zu gewinnenden<sup>6</sup> oder zu verwünschten Person, selbst der Tiere und Soldaten des feindlichen Heeres vollzogen wird. Über die symbolische Beziehung hinaus geht der an der Fußspur einer Person vollzogene Zauber, der auf sie einen magischen Einfluss übt. Nach dem Fuss des Opferers misst die Gattin die von ihr beim Agnicayana angefertigten Ziegelsteine, die Absteckung des Platzes geschieht mit einem Seil von der doppelten Länge des Opferers, gewiss zugleich eine geheimnisvolle Inbezugsetzung des Opferers zu seinem Werk, beim Gottesurteil werden die Kreise gemessen nach dem Fuss des Angeklagten<sup>7</sup>. Um ein Mädchen zu zwingen, opfert man unter Absingung eines Sāmāns den Staub ihrer Füße (SVBr. 2, 6, 8). Die Fußspur eines belagerten Königs streut man in die Winde<sup>8</sup>. Mit der Klinge einer Axt wird die Fußspur eines nach Süden (der Manengegend) gehenden Feindes ausgeschnitten, der Staub in eine Pfanne geworfen, und wenn er knistert, ist der Feind hingestreckt (Kauś. 47, 25). Die Fußspur des Pferdes weicht die Stelle für das Ahavaniyafener, die siebente Fußspur der zum Somakauf dienenden Somakuh wird aufgehoben und erst dem Opferer mit den Worten: »in dir ist Reichtum«, dann der Frau, die dadurch eine Stütze in ihrem Hause empfängt, übergeben (Sat. Br. 3, 3, 1, 8. 10). Auch der Urin hat magische Wirkung. Wenn man um den Knecht einen Kreis zieht, ihn am Entfliehen zu hindern, geschieht das mit Urin, der in das Horn eines lebenden Tieres gelassen wird (S. 185)<sup>9</sup>.

Wie zu den Opfern, ist auch zu selbständigen Zauberhandlungen die Befolgung gewisser Observanzen, vornehmlich Keuschheit und Fasten, nötig. Drei Tage mindestens soll z. B. nach Äp. 15, 19, 8 einer, der zu verfluchen wünscht, Enthaltensamkeit üben. Eine am Yakṣma erkrankte Frau muss einer, der Keuschheit bewahrt, heilen (Äp. GS. 9, 10). Drei Tage gelten als die Norm, wenn keine anderweitige Anweisung gegeben ist (SVBr. 2, 1, 2)<sup>10</sup>. Solche tritt aber öfter ein. Vor Anwendung eines gewissen Alter und Tod vertreibenden Sāmāns soll man einen Monat lang in einem Walde fasten, nur Wurzeln und Früchte genießen, kein gewebtes Gewand tragen und schweigen (SVBr. 2, 4, 9); einer der Regen wünscht, muss zwölf Tage hindurch in gewissem Ritus fasten (*anutyat* Kauś. 41, 1). Die Vorschrift der Nacktheit, deren rituelle Bedeutung durch WEINHOLD<sup>11</sup> ins Licht gerückt worden ist, habe ich aus zwei Stellen mir angemerkt. Einen dies ater wendet man ab, indem man sich

nackend die Stirn reibt (Kaus. 38, 4). Den Liebeszauber S. 185 führt man nackend aus.

§ 90. Ort. — Die Zeit einer Anzahl feindlicher Handlungen ist die Nacht; die der andern ist von ihren Umständen und ihrem Zweck abhängig. Beschränkter ist, soviel ich sehe, der Ort. Lät. 3, 5, 20 ff. weist für die Niederlegung einer Avakā je nach den Zwecken des Opfers andere Plätze an. Es zeigt sich auch hier die innere Einheitlichkeit aller Opferhandlungen, die bis ins Einzelne und selbst bis zu den Dakṣiṇā's (s. S. 140) von dem Charakter des durch sie zu erlangenden Wunsches beeinflusst werden: *chadiṣi varṣakāma, goṣṭhe paśukāma, sabhāyāṃ yajaskāma, smaśāne 'bhicāra*. Der Kirchhof, der Sitz der Menschenfleisch essenden Rakṣas' und der Vetāla's, an dem das Geschrei von Geiern und Krähen durch das Gekreisch der Hexen verstärkt wird (KSS. 18, v. 147), ist ein für Beschwörungen vorzugsweise geeigneter Platz<sup>12</sup>; aber wir finden sowohl dafür als für andere Zauberriten auch andere Orte; einsame Stellen im Walde, Kreuzwege (z. B. bei dem Opfer für einen vom Vināyaka besessenen)<sup>13</sup>, Feld oder Haus; für einen König werden die auf *śānti, puṇyāka, svastayāna, āruṣya, maṅgala, vidveṇa, saṃvānana, abhicāra, dviśadvīpādāhi* bezüglichen Handlungen in dem Feuer der Halle vollzogen<sup>14</sup>. Wichtig ist insbesondere für Beschwörungen die Himmelsrichtung. Die Welt zerfällt in das Reich der Lebenden und Toten, der Götter und Rakṣas', zu denen Nirṛti, Piśāca's u. a. gehören. Manen, Rakṣas', Piśāca's, auch Rudra, stehen im Ritual auf derselben Stufe. Wer einen Spruch für die Manen oder Rakṣas' hergesagt oder eine ihnen geltende Handlung verrichtet hat, muss zur Sühne die reinigenden Wasser berühren. Der Süden ist die Heimat der Rakṣas und der Manen (S. 114, 115, 118). TBr. 2, 1, 3, 4 (p. 174 und 377) verbietet das Havis nach Süden zu schaffen: *yad dakṣiṇā (udvāsaya) pītṛdevatyam syat*. Der Nirṛti wird auf einer salzhaltigen oder geborstenen Stelle des Erdbodens geopfert<sup>15</sup>. Ein Beschwörender wählt darum eine öde Stelle (Āp. 10, 20, 6: *nirvraṣka*; Kauś. 47, 6 *dakṣiṇāpravāna īrṇe*) oder den Süden zu seiner Handlung; es ist deutlich, dass er dadurch seinen Gegner der Nirṛti oder den Manen weihet und die dunklen Mächte auf seine Seite bringen will. Handelt es sich um andere als Tod bringende Ceremonien, so kommen andere Himmelsrichtungen in Betracht<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> FISCHER in der S. 10 citirten Abhandlung. — <sup>13</sup> KSS. 20, 48 ff. Über die allgem. Bedeutung dieser Erzählung WEINHOLD, zur Geschichte des heidnischen Ritus APAW. 1896, p. 16. — <sup>14</sup> Kṛtyakāṇḍa 2, 4, 1. 2 von Bilvalholz resp. von Rājvalkholz. — <sup>15</sup> Über verschiedene Farben der Sitze bei den verschiedenen Ceremonien: weiss bei einer Sühne, schwarz bei einer Beschwörung, gelb bei Erwerbung von Reichtum u. s. w. siehe Skandapurāṇa bei GOLDSTÜCKER I. c. — <sup>16</sup> BLOOMFIELD, contrib. 2, 30 ff. — <sup>17</sup> SVBr. 2, 5, 1 ff. — <sup>18</sup> KÄGL, Alter u. Herkunft des germ. Gottesurteils (Festschr. z. Begrüßung der 39. Versammlung deutscher Philologen, Zürich 1887) S. 48. — <sup>19</sup> MS. 2, 2, 1 p. 15, 6, etwas anders TS. 2, 3, 1, 2. — <sup>20</sup> Ein anderes Beispiel Kauś. 31, 11. BLOOMFIELD, Proceed. AOS. XIII, 1887. Contrib. 2, 3. — <sup>21</sup> Eine Reihe allgemeiner Vorschriften gibt G. 4, 5; Kh. 4, 1. — <sup>22</sup> Zur Geschichte des heidnischen Ritus APAW. 1896. — <sup>23</sup> Cf. z. B. Kauś. 48, 17. — <sup>24</sup> ZDMG. 36, 429; mit Bezug auf Rudra siehe oben S. 118; Āp. 8, 18, 1; Sat. Br. 2, 6, 2, 7. — <sup>25</sup> Gaut. 11, 17. — <sup>26</sup> Oben S. 163, 144. TS. 3, 4, 8, 5 u. s., cf. WEBER, Om. u. Portenta 387. — <sup>27</sup> WEBER, Omnia und Portenta S. 316 ff. Siehe das Citat aus dem Skanda-Purāṇa bei GOLDSTÜCKER I. c.

§ 91. *ābhicāra, ābhicārikāṇi karmāṇi*<sup>1</sup>. Beschwörungen. — Die Unterscheidung zwischen der Welt der Götter und der Lebenden einer-, der Rakṣas' und der Manen andererseits tritt auch anderwärts in Erscheinung. Wie beim Manenkult vollziehen die Handlungen beim Ābhicāra sich nicht von links nach rechts, sondern von rechts nach links (Kauś. 47, 4). Sie müssen von Norden nach Süden verlaufen, der Opferer sich nach Süden wenden (Kauś. I. c.). Damit

steht nicht ausser Zusammenhang die Vorschrift der rück- oder gegenläufigen Verrichtung der Ceremonien, die auf richtigem Wege zu Reichtum, Gesundheit u. s. w. verhelfen. TS. 3, 4, 8, 5: *abhicaratā pratilomaṃ hotavyāḥ prāṇān evāṣya praficāḥ pratiyauti*. Lāt. 1, 1, 19: *vīparyasyābhicaraanīyeṣu* —; 1, 10, 9; Āp. 10, 7, 9. In dem gegen einen Buhlen der Gattin gerichteten Zauber legt man Feuer in einem ungebrannten Gefäss an, streut Barhis aus Rohr in entgegengesetzter Richtung, opfert Rohrspitzen in entgegengesetzter Richtung u. s. f. (Sat. Br. 14, 9, 4, 11). Die rituelle Technik fügt zu diesem allgemeinen Verfahren, das die Wirksamkeit der Handlungen in ihr Gegenteil verkehrt, noch einzelne aus demselben Princip sich ergebende Dinge, wie künstliche Verwirrung des Rituals, indem man z. B. bei Darbringung der Opferspeise für Indra für diesen zwar die Anuvākyā, dagegen die Yājyū für die Maruts sagen lässt und ebenso verkehrt bei dem Marutopfer (TS. 2, 2, 11, 2)<sup>1</sup>. Dadurch bringt man Unfrieden in das Reich. Zahlreich sind auch hier die symbolischen Handlungen. Ich füge in Ergänzung des § 89 Gesagten hinzu, dass man, um einen Feind zu vernichten, gegen ihn beim Opfer den Sphya<sup>4</sup> oder den Upaveṣa<sup>5</sup> als Donnerkeil schleudert. Man drückt mit den Zehen die Erde nieder unter Ausstossung einer Verwünschung gegen den natürlich mit Namen genannten Feind (NVO. 79), giesst »heisses Wasser« gegen ihn aus (Sat. Br. 3, 5, 2, 8), stellt in der Richtung, wo der Feind wohnt, die Gharma-geräte auf einen Udumbarazweig und verwünscht seinen Gegner mit den Worten: »Labung ist Udumbara, Nahrung der Atem, Glut der Gharma; hier verbrenne ich durch Glut NN's, des Sohnes des NN., Atem.« Man zerbricht einen Halm und deutet damit Besiegung des feindlichen Heeres an (Alt. Br. 3, 22, 7); man zerschlägt den Speisenapf des Beschwörungsofers: *phad dhato* NN. (Kauś. 47, 22); man wirft einen Krug mit einem Steine darin nach Süden (S. 164); den linken Pfosten der Kuhstallthür macht man locker (Āp. 15, 19, 10; Tār. 4, 39 Komm.); füllt ein Schiff mit Wasser und treibt es mit einem Aśvatthazweige fort: »mögen diese abwärts treiben, wie ein vom Tau losgerissenes Schiff« (Kauś. 48, 6)<sup>6</sup>. Die Arāyī genannte Hexe soll ein am Flussufer schwimmendes Holz ergreifen (Ordal?) und darauf in die Ferne gehen (RV. 10, 155, 3). Der Beschwörer legt sich hinter dem Feuer zwölf Nächte in eine mit Badarī bestreute Grube, ohne sich umzuwenden, steht dreimal des Tages auf und schleudert gegen den Feind Wasserstrahlen, »Wasserdonnerkeile« (Kauś. 47, 31). Er ist in bestimmter Weise durch zwölf Tage mehrere Handvoll unenthülste Körner, Sakti's, gibt am Morgen des zwölften Tages dem Feinde ein in Milch gekochtes Mus und wirft den Überrest in ein Gewässer mit vielen Fischen; wenn diese zusammenneilen, ist der Feind hingestreckt (47, 33 ff.). Man nimmt Eisenrost, den Kopf einer Eidechse u. a., zerreibt sie, wickelt sie in ein Tuch und legt das in das Essen oder in den Schmuck des Feindes (Kauś. 47, 22; 8, 18). Den Strick, mit dem das Opfertier gefesselt war, legt man auf einen dünnen Baumstumpf oder Grabfischel und verflucht seinen Feind (S. 123); den Strick, mit dem das letzte der bei bestimmter Gelegenheit geschenkten Rinder gebunden und eingetrieben wird, wirft man dem Nebenbuhler zu und wirft ihm dadurch Nirṛti zu (TS. 2, 2, 6, 5). Auf drei Nägeln sitzend opfert er R̥gvidh. 3, 18, 2 mit furchtbarem Aussehen, aufgelöstem Haar. Ausführlich handelt Kauś. 47 ff. von Beschwörungen. Man holt die Āṅgrasa-utensilien aus dem Süden herbei, errichtet (nach Ketava) im Süden eine mit Flagge und Thorbogen versehene Hütte; die Opferstreu besteht, ähnlich wie beim Syena (S. 10) aus Rohr, das auf beiden Seiten abgebrochen ist; eine besondere Art von Butter, Bādhakaholz, Texte, die auf den Feind hinweisen, werden verwendet. Vorgeschrieben ist ein Zauberstab, der mit dem »Bharadvāja-schmitte«<sup>7</sup> genannten Hymnus AV. 2, 12 abzuschneiden ist und als »Donner-

keil, der die Nebenbuhler schlägt, gilt. Unter schweren Verwünschungen gegen die Feinde stößt der Beschwörer ihn jedesmal mit der Spitze auf den Boden nieder. Der Opfergürtel wird mit charakteristischen Sprüchen festgebunden und mit dem Rest der Speise bestrichen. Den Gegner vertreibt SVBr. 2, 6, 14 aus dem Dorfe durch ein auf einem Kreuzweg angelegtes Feuer, zu dem die Kohlen von einem Leichenbrand und Bādhakaholz verwendet werden. Dahinein opfert der Zauberer einen Fisch und ein Rebhuhn, zerstösst die verbrannten Leiber, mischt sie dann u. a. mit Blut aus dem Herzen einer Kuh und streut die Asche auf Lager und ins Haus des Feindes. Zur Bekämpfung des feindlichen Heeres dient Kauś. 16, 10 ein verfaulter Strick (an die Feuerstätte niedergelegt). Aus Aśvattha und Bādhakaholz wird das Feuer gerieben, über Rauch und Feuer ein gewisser auf das Erschrecken der Feinde bezüglicher Spruch gesagt. Oder im Walde legt der Zauberer Brennholz von bestimmten Bäumen wie Aśvattha, Bādhaka u. a. an. Er wirft auf den Weg des Feindes Netze aus Hanf, Muñja und Fallen aus Aśvattha<sup>8</sup>. Den Freunden opfert er mit Svāhā!, den Feinden Īṅgida mit der Linken unter Anwendung von Bādhakaholz und mit dem Ausruf *durdhā!* Nördlich vom Feuer wird ein Zweig vom roten Aśvattha eingeschlagen und mit einem dunklen und roten Faden unter Hersagung der Zauberformel: »ich überspanne mit dunkel und rot NN.« umwunden. Eine Ziege mit weissem Fuss wird gegen das feindliche Heer losgelassen (Kauś. 14, 22). Viele Beispiele bietet das SVBr. 3, 6. Natürlich kennt man auch Beschwörungen der eigenen und fremden Waffen (AV. 5, 21; RV. 6, 75) und besondere Opfer für die Schlacht, z. B. TS. 2, 2, 2, 4 resp. 8, 2 an Agni kṣānavat, Indra manyumat, manasvat. AV. 11, 10. 1 sendet Sarpa's, Itarajana's, Rakṣas gegen die Feinde ab.

Ein Beschwörungsmittel ist das Blut. Auch hier begegnen wir der nahen Beziehung zwischen Rakṣasglauben und Zauberritus. Der Anteil der Dämonen besteht aus dem Blut der Opfertiere (S. 123)<sup>9</sup>; *asvā rakṣaḥ saṃsṛjātāt* lautet die Adhriḡuformel. Die Rakṣas besprengen Rām. 1, 19, 6 die Vēdi mit Blut. So wird TĀr. 4, 37; Āp. 15, 19, 7 ein Löffel Blut geopfert und der Feind NN. »in den Rachen (jambhayoh) Yama's« gelegt. Mit Blut überwinden Sat. Br. 13, 3, 4, 2 (975) die Agni's die Asura's. Ein in Blut getauchtes Stück eines Halmes wirft man bei dem Tieropfer nach NW. oder SW. und verwünscht Dämonen und Feinde in die tiefste Finsternis (SCHWAB 112). Eigenes Blut kommt nach R̥gvidh. 3, 18, 3 zur Verwendung. Eine rote Kopfbinde tragen beim Syēnaopfer die Beschwörer (S. 10); eine rote Kuh für Rudra ist TS. 2, 1, 7, 7 für ein Beschwörungsoffer vorgeschrieben. Blut samt Magen und Exkrementen wird für die Dämonen in eine Grube geschüttet. Fürchen oder Löcher nehmen die Pinda- und Wasserspenden für die Manen auf (S. 123. 95): *pitydevatyam . . . yan nikhātam*<sup>10</sup>. Die Asura's graben, um die Götter zu überwinden, einen Zauber in die Erde; darum thun auch die Menschen so<sup>11</sup>; aber der Zauber wird unschädlich, wenn man ihn ausgräbt. Die Rakṣas, Nirṛti findet man mit Abfällen ab; jene erhalten die abgefallenen Hülsen (S. 114), Nirṛti den Abfall von Körnern und Mehl oder ein Mus von schwarzen mit den Nägeln gereinigten oder gespaltenen Reiskörnern<sup>12</sup> (S. 144); in Übereinstimmung mit der nahen Analogie zwischen Rakṣasopfer und Beschwörungszauber gräbt man Knochen, Nägel, Haare, die, wie bekannt, in dem Aberglauben anderer Völker ebenfalls eine Rolle spielen, in alten Lumpen ein: *mṛtā vā eṣā tvag amedhyā yat ketatmatru*<sup>13</sup>. Auch andere Dinge, z. B. Schlingen mit Īṅgida gesalbt, so viel als man Nebenbuhler hat (Kauś. 48, 4), werden dazu verwendet; eine Frau nimmt einen Kranz, Haare, Teile einer bei der Beerdigung gebrauchten Kuh und andere ekle Substanzen<sup>14</sup>. Bannnen und Kirchhof sind nach AV. 5, 31, 8 zum Eingraben geeignete Orte. AV. 10,



1, 18 nennt: *yām te barhiṣi yām śmaśāne kṣetre kṛtyām valagam va nicakṣmuh*. Von der Verschiedenheit der Kṛtyā's gewinnen wir u. a. aus AV. 10, 1 bes. v. 2. 8 ein Bild. Es scheinen, wie LUDWIG sagt, ganze Kunstwerke, Zauberpuppen u. a. gefertigt worden zu sein. Das den Ājika's beigelegte Attribut *kṛtvān* bedeutet wohl schon RV. 9, 65, 23 »zauberisch«. Wenn meine VMyth. 1, 136 gegebene Deutung richtig ist, hätten wir schon im RV. einen Hinweis auf die zauberkundigen Kaśmīrer, deren Land auch in späterer Zeit eine Heimat des Aberglaubens geblieben ist<sup>15</sup>. Eine symbolische Bestattung des Feindes geht Kauś. 47, 39 ff. vor sich. Man tötet eine Eidechse mit rotem Kopf (»NN. töte ich«), bringt sie auf ein höfenes Lager, um sie mit Blut zu salben, schwarz einzuwickeln und zu verbrennen. Eine andere Eidechse wird gliedweise geopfert. Hinter dem Feuer legt man Rohrstückchen nieder, salbt sie mit Schweiss und opfert sie. In ein Gefäss werden Brust und Kopf der Eidechse gelegt, dazu Staub aus der Fussspur u. a. Das Ganze nimmt der Zauberer (»NN. nehme ich«), legt es in eine Grube, die mit einem Khadiralfössel gegraben und mit Rohr ausgebrannt wird, schüttet dann die Erde darüber und legt einen Erdkloss darauf. Oder ein aus Thon hergestelltes Abbild wird mit einem Pfeil mit Spitze aus Dorn und Federn von einer Eule in's Herz geschossen, oder der Schatten des Feindes wird durchbohrt (Kauś. 35, 28; 47, 55). Auch ein Wachsbild, über Feuer geschmolzen, verursacht seinen Tod<sup>16</sup>. Sogar die Elefanten, Wagen, Pferde, Soldaten des feindlichen Heeres werden in Teig nachgebildet und gliedweise geopfert (SVBr. 3, 6, 11)<sup>17</sup>. Ein, soviel ich sehe, seltenes Beispiel einer auf einem Kreuzwege vorzunehmenden Geisterbeschwörung findet sich SVBr. 3, 6, 12, wo nach gewissen Ceremonien ein Mann mit einem Spieß in der Hand erscheint, den man auffordert, NN. zu töten<sup>18</sup>.

\* Sechs Zwecke der Beschwörung unterscheidet der Tantrasāra (GOLSTÖCKER l. c.): māraṇa, mohana, śambhāna, vidvāṇa, uccāṇa, vaṣṭikarāṇa. Charakteristische Beispiele aus dem YV. hebt L. v. SCHRÖDER, Indiens Literatur u. Cultur, Leipzig, 1887, p. 121 ff. hervor und erinnert an die Verwandtschaft mit den Vorstellungen von Völkern auf schamanistischer Stufe. — \* Komm.: *pratiloma mantrā dīkṛamāṇa*. — 3 Viele Beispiele führt LUDWIG, 4, 289 an. Cf. auch Āp. 10, 7, 9; 9, 14; 11, 9, 6; 13, 9, 11; 18, 5. — 4 NVO. 56, 57. — 5 z. B. TBr. 3, 3, 11, 2. — 6 Die Komm. schwanken. — 7 BLOOMFIELD, contributions 2, p. 14. — 8 BLOOMFIELD, contrib. 2, 36. Kauś. 14, 28; 16, 15. 16. — 9 Cf. u. a. MS. 3, 15, 8 (180, 2). — 10 TS. 6, 2, 10, 4; 3, 4, 2; TBr. 3, 2, 9, 10. — 11 Sat. Br. 3, 5, 4, 2; TS. 6, 2, 11, 1, vgl. WEISS's Anmerkung ISt. 12, 172. Āp. 11, 12, 5. — 12 Kat. nirbhāna; MS. 2, p. 66, 5 *nakṣvapūta*. — 13 TS. 6, 1, 1, 2. — 14 BLOOMFIELD, seven hymns S. 10. — 15 BÜHLER, Rep. 24; dazu L. v. SCHRÖDER, Malh. Samh. 1, XXVI ff. — 16 BURNELL, SVBr. XXV; MAGOUN l. c. 8, 9. — 17 Ein anderes Beispiel Rgvidhāna 2, 17, 2. — 18 Ein anderes Beispiel z. S. 186.

§ 92. Sānti. — 1. Gegenbeschwörung und Aufhebung feindlichen Zaubers. Die Einwirkungen schädlicher Substanzen sind mannigfach wie die den Menschen umgebende Natur. Sie können sicht- und unsichtbaren Feinden, der Welt der Rakṣas, Manen, der Nirṛti entspringen, von Hexen wie RV. 1, 191; 10, 87, andern Menschen, selbst von der Gattin, deren Hochzeitszug die Yakṣma's folgen, ausgehen. AV. 4, 9 nennt in einem an ein schützendes Amulet gerichteten Liede v. 5. 6 *śapatha, kṛtyā, abhisecana, viśkandha, asanmantra, duṣvapnya, duṣkṛta, durhārdaś cakṣur ghora*<sup>1</sup>. Der Fluch selbst kann von einem Nebenbuhler stammen, von einem Verwandten, von einem erzürnten Brahmanen (AV. 2, 7, 2). Von dem Geschoss des Auges, Geistes, Wortes, des Brahman (Zauberspruches) spricht TBr. 2, 4, 2, 1<sup>2</sup>. Der Wirksamkeit des Fluches ist § 88 gedacht worden. Dass er schon nach vedischen Anschauungen von gewaltiger, zerstörender Macht ist, wenn er aus dem Munde des mit Tapaskraft erfüllten Büßers stammt, beweist der

gegen die Śrīyāta's geschleuderte Fluch des Cyavana<sup>3</sup>. Nicht minder wirksam ist das Auge. »Wir brechen die Rippen *caṣurmantrasya durhārdaḥ*« heisst es in dem schon genannten Liede AV. 2, 7, 5; *andhā apatyā na dabhann abhikhyā* RV. 1, 148, 5<sup>4</sup>. Die junge Gattin soll *aghoracakṣuḥ apatighnī* und ohne schlechte Merkmale in das Haus des Ehegemahls treten RV. 10, 85, 43. 44. Gegen alle Art von Zauber helfen Anrufungen der Götter, Agni's u. anderer<sup>5</sup>. Aber auch andere Mittel werden verwendet, deren einfachstes die Zurücklenkung des Zaubers auf seinen Urheber ist: *pratyag enaṁ śapathā yantu tṛṣṭāḥ* RV. 10, 87, 15; *agham astu aghakṛte śapathāḥ śapathiyate | pratyak pratiprahīṇmo yathā kṛyākṛtaṁ hanat* AV. 10, 1, 5 ff. Den feindlichen Purohita wirft man Indra »unter die Füße« AV. 5, 8, 5. »Was immer NN. im Geiste, mit dem Wort, mit Opfern, Yajus und Havis opfert, das soll Mṛtyu mit Nirṛti vereint, ehe seine Āhuti's ihr Ziel erreichen, vernichten; .. ich töte deine fertige Opferspeise, der du mir böses (*ghoram*) thatest...« (TBr. 2, 4, 2, 1 ff.). Die Götter sollen vorübergehen an dem *manyusāvin*<sup>6</sup> (RV. 8, 32, 21). Der *abhicaryamāna* und *abhisāyamāna*, von dessen übletem Geruch MS. 2, 5, 2 (p. 49, 12) spricht, schützt sich durch Gegenopfer: *devatābhīr eva devatāḥ pratīcarati, yajñena yajñam, vācā vācam, brahmaṇā brahma*<sup>7</sup> TS. 2, 2, 9, 2. Beispiele sind der beim Rājasūya vorgeschriebene Apāmārga<sup>8</sup> oder das TS. 2, 2, 9 (II, p. 228) vorgeschriebene Opfer, das früh, ehe jemand spricht, begonnen wird und den drei Pressungen drei Iṣṭi's entgegensetzt. Gewisse Opfer schützen vor Zauber überhaupt: *rājasūyengjūno nabhicarītavaḥ* (TBr. 1, 7, 7, 5). Man kann sich auch durch Spenden von schwarzen Sesamkörnern unter Anwendung gewisser Sāman's, durch Tragen eines Ringes aus Kupfer, Silber, Gold, Eisen an der Rechten im Voraus gegen Zauber schützen (SVBr. 3, 5, 5 ff.). Wichtig vor allem sind Pflanzen und aus ihnen, oder aus Wurzeln, Bäumen, Gold hergestellte Amulette. Die Pflanzen, von deren umfangreicher Verwendung der Kult der Āsurpflanze eine Vorstellung gibt<sup>9</sup>, bewähren sich nicht nur gegen feindlichen Zauber<sup>10</sup>, sie schützen vor Krankheit, verhelfen zu Reichtum u. a., lassen Verborgenes, Plāśca's, Yitūdāna's sehen, töten das Verborgene. Eine Honigpflanze kauend geht man von NO. in eine Versammlung, in der man über Gegner Sieg erhofft<sup>11</sup>. Eine Brähmipflanze, nach achtzigem Fasten unter Anwendung einer gewissen Melodie gegessen, befähigt Gehörtes wiederherzusagen (SVBr. 2, 7, 4). Das von einem Tilakabaum hergestellte Śrāktyaamulet, von dem AV. 8, 5 handelt<sup>12</sup>, vertreibt alle Arten Zauber: *kṛtyā āḍgīrasīḥ — āsurīḥ — svayamkṛtāḥ; — anyebhīr abhīrītāḥ*. Dasselbe findet auch in dem interessanten, im Einzelnen nicht ganz deutlichen Gegenzauber Kauś. 39 Verwendung, zu dem Keśava bemerkt, dass man zu einer Gegenbeschwörung überall ein Amulet (*maṇi*) anbinde. Ein rothbrauner Stier, ein roter Bock wird geschlachtet, aus bestimmten Stoffen ein Sühnwasser hergestellt; nachts geht man im Turban, mit anlegten (v. l. abgelegten) Schuhen zu dem Ort des Zaubers. Es scheint sich um ein Zaubertier (Eule?), zu handeln. Mit Pflöcken wird ein Fell befestigt, der Zauberer löst mit einer eisernen Zange die Bande des Zaubers, den er seitwärts auf das Fell bringt, worauf er ihn besprengt, mit Brühe, Fleischstückchen füttert und salbt. Mit einem Strick bindet er ihn fest, heisst ihn »aufstehens«, und alle gehen, der Zauberer voran, eine Fackel in der Linken, in der Rechten ein Gefäß mit Wasser, schweigend nach einem Ort, auf dem weder die Fussspur einer Kuh noch ein Wasserlauf ist; dort deponiert er an einer geborstenen oder sonst zweckmässigen Stelle den Zauber, begiesst mit jenem Gefäss die Fackel und kehrt mit dem Spruch: »wie die Sonne von Finsternis befreit wird und die Nacht verlässt, .. so verlasse ich allen schlimmen Zauber ...« zurück. Die *marmāṇi*, d. h. die schwachen, dem Zauber ausgesetzten Stellen,

Gārhapatya, Sabhā, Brunnen, ungebrannte Gefässe, werden besprengt. Mit einem von schwarzen Ochsen bespannten Pflug umzieht man die Stelle des Zaubers.

<sup>1</sup> *vighandha* ist unklar. — <sup>2</sup> Eine Vorschrift über Richtung des Blickes bei gewissen Opfern gibt Āp. 12, 19, 3. — <sup>3</sup> Śat. Br. 4, 1, 5, 1 ff. — <sup>4</sup> LUDWIG 3, 288. — <sup>5</sup> 2. B. TS. 2, 2, 2; 3, 21, 5, 1. — <sup>6</sup> Von LUDWIG IV, 289 als *abhirarayan* erklärt. — <sup>7</sup> LUDWIG 4, 125. — <sup>8</sup> WEBER, *Rajastya* 18. — <sup>9</sup> MAGORN I. c. — <sup>10</sup> Kauś. 8, 15 gibt ein Verzeichnis der als *jānta* betrachteten Pflanzen und Bäume. BLOOMFIELD, *seven hymns* 12. — <sup>11</sup> Kauś. 38, 17 ff.; BLOOMFIELD, *seven hymns* 16. — <sup>12</sup> HENRY, *les livres* 8 etc. p. 51.

2. Ableitung schädlicher Einflüsse. Durch Opfer geringwertiger Stoffe, auch von Blut, wird den schädlichen Einflüssen der Rakṣas, Piśaca's, der Nirṛti vorgebeugt (S. 176); ein Stück Kupfer wirft man, um sie abzufinden, einem langhaarigen Menschen in den Mund (S. 145). Die Manen erhalten ausser den S. 115 verzeichneten Spenden Haare, wenn der Opferer über 50 Jahre alt ist (S. 94, 115). Kauś. 18, 1 ff. kennt eine Reihe besonderer *nirṛti-harmāṇi*, bei denen vorzugsweise alte und schwarze Gegenstände verwendet werden. Auf altem Vriṇagras legt man das Feuer an, aus altem Behälter streut man Reis mit Kies gemischt hin; man trägt alte Schuhe u. s. w. Hierher dürfte auch das Wegschütten schädlicher Substanzen gehören. Abfälle werden in einem aufgerissenen Ameisenhaufen geopfert, um »das Erbülbel« fortzuschicken, und zugedeckt<sup>1</sup>; Surāreste auf einen Ameisenhaufen gegossen<sup>2</sup>. Oder man wischt seine Hände nach dem Manenopfer ab (S. 118). »Weggewischt ist Saṇḍa«, »weggewischt ist Marka«, sagen die Priester beim Sukra- und Manthingraha, den sie zur Vertreibung beider mit Yūpaspänen abwischen (Śat. Br. 4, 2, 1, 14). Mit den Apāmṛgahoma's wischen sie die verderblichen Rakṣas ab (Śat. Br. 5, 2, 4, 14). Die Apāmṛgapflanze dient den vom Saincayana Zurückkehrenden zum Reinigen der Hände<sup>3</sup>. Wer einen schlechten Traum gehabt hat, wischt den Mund (Kauś. 46, 9). Erbliche Krankheit und Fluch wischt man ab (AV. 4, 18, 7). Man kann auch auf eine andere Person die schädlichen Substanzen übertragen. Die Vṛtṛya's übergeben andern ihre Opferentwürfe (S. 140) und werden so sich an ihnen »abwischend« rein. Man reinigt bei der Hochzeit von Kopf bis Fuss die Braut, »das was schlecht gethan ist, den Makel bei Hochzeit und Festzug ... wischen wir an dem Tuch des Freiwerbers ab« (AV. 14, 2, 66) und übergibt das Gewand dem Beschützer des Mädchens (Kauś. 76, 1), der es im Walde aufhängt oder (Kṛś.) in einen Kuhstall wirft. In ihrem Brautgewand können Zauber sein, die den Gatten in's Verderben bringen, während ihre Verwandten gedeihen (RV. 10, 85, 27 ff.; AV. 14, 1, 25 ff.). Darum erhält es ein Brahmane, der es an einem Baumstamm aufhängt (Kauś. 79, 22)<sup>4</sup>. Eine beim Melken sich setzende Agnihotrikuh schenkt er einem Brahmanen, zu dem er nicht gehen will<sup>5</sup>. Eine als Dakṣiṇā verschmähte Kuh verschenkt man an einen Feind (Āp. 13, 7, 11). An den linken Fuss eines schwarzen Vogels befestigt man einen Haken, daran einen Kuchen und lässt den Vogel mit dem Spruch fliegen (Kauś. 18, 16): »fort fliege ...; mit eiserner Klammer hängen wir dich dem Feinde an« (AV. 7, 115, 1). Nach dem zweiten Vers desselben Liedes handelt es sich um Abwendung eines bösen Omens. Auch schlechte Träume sendet man dem Feinde zu. Nach RV. 8, 47, 17 wird *duṣvapnya* Trita Aptya, nach AV. 6, 46, 3 aber *diviṣate* zugeschickt. Auch gemeinsame Feindschaft kann man auf einen dritten ablenken. Wer die Speise zweier Feinde (die einander mit Abhicāra u. s. w. töten wollen) isst, bringt für Agni Vaiśvānara ein Opfer und verhindert dadurch, dass die beiden ihre Sünde an ihm »abwischen« TS. 1, 5, 11 (I, p. 845). Wasser und Feuer sind wichtige Mittel, zauberische und böse Einflüsse aller Art abzuhalten oder zu vernichten. Die

Sichel zum Abschneiden des Opfergrases macht man mit dem Spruch »weggebrannt ist das Rakṣas...« glühend. Bei der Manenspende dient zur Abwehr der Asura's ein Feuerbrand (115. 96); die Paryagnicereemonie (S. 112. 114<sup>2</sup>) verrichtet denselben Zweck. Wasser (jedoch nicht Regenwasser) muss man zur Reinigung nach jeder den Rakṣas oder den Manen gewidmeten Handlung, nach jedem Spruch berühren (S. 112). Die Bestattungscereemonie schliesst mit einem *udakakarma* (89). Ein Wasserstrahl wird nach der Rückkehr um das Haus gezogen (Āsv.GS. 4, 6, 7). Die Braut wird zur Beseitigung der Kṛtyā's gebadet (Kauṣ. 75, 26; AV. 14, 2, 65). *ṛgūptyai vā dah (āpah) parihriyante* heisst es bei einer andern Gelegenheit Sat. Br. 3, 9, 2, 16. Mit Wasser besprengt man den Ort, wo eine Taube u. s. w. sich niedergelassen hat (Kauṣ. 46, 7). Einem dies ater tritt man mit Wasserstrahlen, die Vers für Vers geschleudert werden, mit einem Schwert, Knüttel oder Feuerbrand entgegen (Kauṣ. 38, 1 ff.). Auch eine Kuh reinigt den von schlechten Einflüssen heimgesuchten Ort. So wird eine Kuh dort, wo eine Taube sich gezeigt hat, herumgeführt (RV. 10, 165, 5)<sup>3</sup>. Auch nach der Bestattung lassen einige einen Stier herumführen (Āsv.GS. 4, 6, 15). Ein anderes Mittel der Abwehr sind Geräusche. Der Schall der Steine, die Soma pressen, soll die Rakṣas vertreiben; sie heissen *rakṣaṇa*, *valagana* (Āp. 12, 2, 15); sie verschrecken auch Krankheit (Āp. 12, 3, 2). Am Mahāvratā werden Trommeln geschlagen. Wenn ein Knabe von der svagraha-Krankheit befallen ist, lässt ein frommer Mann einen Gong schlagen oder klingeln (Āp.GS. 18, 1). Oder man wehrt mit einem Stabe<sup>4</sup> die Feinde ab. Ein Schüler darf zwischen sich und seinem Stabe keinen Durchweg lassen. Nach Gobh. 4, 9, 17 stellt ein Snātaka beim Niederlegen seinen Bambusstab mit den Worten: »behüte du stärker!« in seine Nähe, »damit er Heil erlange«. Ein in gewisser Weise geweihter Stab bringt Glück, wo immer man geht<sup>5</sup>. Beschreibt man damit einen Kreis und denkt dabei an eine Stadt, Markt, Dorf u. s. w., so können unerwünschte Personen da nicht hineingelangen (SVBr. 2, 4, 1, 2). Einen Stab von Udumbaraholz oder einem andern fruchttragenden Baume führt der Somaopferer, der ihn als seinen »Schützer« in feierlicher Rede und Gegenrede vom Priester in Empfang nimmt und nicht von sich lassen darf (Āp. 10, 10, 6). Auch der Maitravarūpa führt beim Opfer einen Stab. Wie zur Beschwörung, vergrüßt man auch zur Abwehr mancherlei Dinge; Khadiranligel z. B. wenn Gefahr von Tigern u. s. w. droht. Gegen Feldschaden, den gewisse Tiere verursachen, scharrt man ein Tarda genanntes Insekt ohne Kopf mitten im Felde ein (Kauṣ. 51, 18).

Als Ableitungszauber darf auch die Reinigung von falscher Beschuldigung angesehen werden. Der *abhisamyamāna* soll nach Āp. 10, 20, 8 verborgen im Walde auf einer Erhöhung opfern, die Prṣṭha's nicht zu ihren Versen singen (*parokṣa*) und alles leise thun<sup>6</sup>. Das bekannteste Reinigungsmittel sind die der juristischen Litteratur (JOLLY § 52) angehörenden Ordale. Ich erwähne sie hier nur, um auf den allerdings dunklen Vers RV. 3, 53, 22 (*paratūm cit vi tapati... ukhā cid Indra yeṣanti prayanti phenam asyati*) aufmerksam zu machen, der zwei Formen des Gottesurteils für den RV. zu bezeugen scheint. Nur vereinzelt finde ich Beispiele der Versicherung gegen beabsichtigte Sünde. Nach TS. 2, 2, 6, 2 (I, p. 846) bringt man eine Spende für Vaiśvānara, um sich gegen den Zorn Varuṇa's zu sichern, der den straft, der zuerst den Eid bricht. Wenn einer ein Schaf, Pferd u. s. w. entwenden will, sichert er sich durch eine Spende für denselben Gott gegen die *āvya* genannte Krankheit.

<sup>2</sup> WEBER, *Rajastya* 12. — <sup>3</sup> WEBER, *Rajastya* 104<sup>2</sup>, 109<sup>1</sup>. — <sup>4</sup> Vgl. CALAND's, bei Drucklegung von § 57 mir noch nicht zugängliches Werk: Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, § 56. — <sup>5</sup> Die Sage vom Giftmädchen

scheint dem Veda noch unbekannt zu sein. Über diese siehe TAWNEY, Kathāsarsa-  
tsāgara I, 149 Anm. STKINSCHNEIDER in VIRCHOW's Archiv f. path. Anat. 52, 347  
u. allgemein W. ILERTZ, die Sage vom Giftmädchen, Abh. BAW. München 1893.  
— 5 Kat. 25, 1, 15; Ist. 10, 64. — 6 Cf. 10, 155, 5. — 7 OLDENBERG l. c., der die  
Bedeutung des Stabes richtig gewürdigt hat. — 8 Vgl. dazu den altdeutschen Stock-  
segen (benedictio ad capsellas et baculos ad iter agentes) Handschrift 395 der Stifts-  
bibliothek zu St. Gallen nach SCHEFFEL, Ekkehard I, A. 92. — 9 Andere Beispiele  
aus Kauś. 46, 1 ff., bei BLOOMFIELD, contrib. 2, p. 17.

3. In Zusammenhang mit der Ableitung schädlicher Substanzen steht die  
Heilung von Krankheiten. Die Anfänge der Medicin zeigen überall ein  
Gemisch von Aberglauben und Erfahrung, von Dämonenglaube und wirklicher  
Einsicht in die heilende Wirkung von Pflanzen und andern Mitteln. Der ganze  
Veda, sowohl der RV., als besonders der AV., kennt viele Krankheiten, die  
unter Hersagung von Zaubersprüchen, Anwendung von Pflanzen, Amuletten  
u. s. w. geheilt werden<sup>1</sup>; wir finden Mittel gegen Kopfschmerz, Husten, Schwind-  
sucht, Augenkrankheit, Fieber<sup>2</sup>, selbst gegen Scheintod<sup>3</sup>, auch gegen äussere  
Verletzungen wie Schlangenbiss, Beinbruch, Blutfluss, ferner Zahn-, Haarzauber,  
und anderes mehr, selbst inmitten grösserer Opfer heilkräftige Ceremonien wie  
die traidhātavi beim Rājastya, den Caru für Soma-Rudra, der auch gegen  
Aussatz hilft u. a., die nach WEBER<sup>4</sup> aus der Volksmedizin herübergenommen  
sind. Nach einer indischen Einteilung zerfallen die Krankheiten in *ādhvani-*  
*mitta* oder *anyajananaṣṭāpanimitta*<sup>5</sup>. Der Glaube, dass Krankheiten von  
Dämonen ausgehen und mit ihnen aus dem befallenen Körper weichen  
oder dass sie durch feindlichen Zauber erzeugt sind, ist im Veda viel-  
fach erkennbar und äussert sich in der Beschwörung der bisweilen  
schmeichelnd angerufenen<sup>6</sup> Dämonen, von denen manche Texte wie Hir.  
sehr viele mit Namen nennen, oder in der Zurücklenkung der Krankheit auf  
ihren Urheber, den man zwingen will, sich zu nennen, sich zu zeigen<sup>7</sup>. Opfer  
an Götter zur Heilung von Krankheit sind darum nicht ausgeschlossen<sup>8</sup>. Ich  
kann mich, da die Anfänge der indischen Medicin ausserhalb meiner Aufgabe  
liegen, darauf beschränken, einige Fälle hervorzuheben, in denen die Thätig-  
keit des Zaubers die des Arztes überwiegt oder allein hervortritt. Am ersten  
ruft Geistesstörung den Gedanken an dämonische Einflüsse hervor. Man legt  
ein Feuer an aus Holz von Trapusa, Khadira u. s. w., schlägt dahinter in  
gleicher Höhe mit der Erde eine ungleiche Zahl von Khadrapföcken in den  
Boden und richtet gegen die Pisāca's den Spruch: »dring in die Augen ein,  
in das Herz . . .«, desgleichen Pföcke aus Eisen und Kupfer (Kauś. 25, 23 ff.).  
Mit glühenden Steinchen umstreut er das Lager und Getreidesäcke (?). Oder  
nach einem aus Gerste bestehenden Opfer reibt er, wenn der Dämon kommt,  
mit einem Hanfstrick die Zunge und sagt: »hüpfte aus dem Hause fort«  
(Kauś. 25, 28).<sup>9</sup> Wenn man nicht weiss, ob ein Pisāca im Hause ist, hängt  
man am Hause Brennholz und Opferstreu auf. Sind sie am andern Morgen  
verändert, so muss man vor Pisāca's auf der Hut sein und bringt ein Opfer  
von Irigida mit Virinagrastripen in einer Palāśadüte (Kauś. 25, 34). Oder  
man hält den Rauch der in's Feuer geopfert Dinge nieder, sei es, dass man  
ihn einen Kranken einatmen lässt<sup>10</sup> oder das Mittel bei Gefahr vor den  
Pisāca's überhaupt anwenden will. Erde aus der Höhle eines wilden Tieres,  
Bdellion u. a. Dinge, Senföl, ferner Gaben von Reis, Fleisch, Fischen, weissen  
und roten Kränzen, verschiedenfarbigen Gewürdern, die verschiedenen Wesen  
auf einem Kreuzweg geopfert werden, sind zur Heilung des vom Vināyaka  
Besessenen nötig<sup>11</sup>. Besonders charakteristisch ist die Kur eines vom »Hunds-  
dämon« befallenen Kindes, bei der das Mittel des aus dem Hochzeitsritual<sup>12</sup>  
bekannten Durchziehens und Würfel verwendet werden. Mit einem neuen  
Gefässe holt der Beschwörer Wasser, richtet in der Sabhā einen Spielplatz



her, wirft darauf die Würfel, verteilt sie nach den Himmelsrichtungen u. s. w., zieht den Knaben durch das oben auseinandergeschobene Strohdach und legt ihn ausgestreckt auf die Würfel, um ihn mit saurer Milch und Salzwasser zu begiessen, während im Süden ein Gong ertönt. Nach einer Reihe teilweise unverständlicher Beschwürungsformeln sagt der Zauberer (zum Vater oder Bruder des Knaben): »Wähle!« »ich wähle den Knaben«. So sollen sie, wenn der Anfall kommt, dreimal des Tages thun (Hir. 2, 7; Āp. 18, 1). Wenn ein Kind nach der Geburt die Kumāra genannte Krankheit befällt, bedeckt es der Vater mit einem Netz oder Obergewand, nimmt es auf den Schooss und flüstert: »Kūrura! Sukūrura! Kūrura!, der Kinder bindet, Cet! Cet! Sunaka! Lass los u. s. w.« Schliesslich berührt er es mit einem andern Zauberspruch (Pār. 1, 16, 24). Eine von der Schwindsucht befallene Frau soll ein keuscher Mann mit Ballen von frischen Lotusblütenblättern und Wurzeln Glied für Glied abreiben und diese Pflanzenteile dann nach Westen werfen (Āp. 9, 10). Einem an einer ererbten Krankheit leidenden verordnet Kauś. 27, 1 Wasser auf den Kopf zu giessen, über den er einen (mit Rindern bespannten) Pflug hält<sup>13</sup>. Mit dem folgenden Verse schüttet er in einem leeren Hause Überreste in's Wasser, andere in eine mit Rohr von seinem Hause bestreute alte Grube, in der der Patient Platz nehmen, baden und sich mit jenem Wasser den Mund spülen muss. Gegen Diarrhöe bindet man ein Muñjabüschel mit einem Strick, zerstösst einen Erdkloss vom Felde und einen von einem Ameisenhaufen und lässt davon den Kranken trinken<sup>14</sup>. Wessen Kinder früh sterben, der macht ein dreifaches Amulet aus Blütenknospen der Ficus Indica und einer Rohrwurzel (SVBr. 2, 2, 1) u. s. f. Die Tiernedizin ist in ihren Principien nicht von der geschilderten Art der Heilkunde unterschieden. Kranke Kühe lässt man z. B. Salzwasser trinken (Kauś. 19, 1), ein pāyasa-Opfer bringt man im Kuhstall nach Khād. 4, 3, 13, die Würmer der Gharmaduhkuh tötet der Spruch TĀr. 4, 36. Wir finden also Heilkunde und Aberglauben nebeneinander.

<sup>13</sup> GROHMANN, Medicinisches aus dem AV. ISt. 9, 381 ff.; LUDWIG 3, 342 ff.; ZIMMER, Altind. Leben 374 ff. — <sup>14</sup> FAY, a totemic charm against fever. Proceed. Am. Phil. Ass. 1894, vol. 25, p. V—XV (behandelt AV. 5, 22). — <sup>15</sup> RV. 10, 161 vielleicht nach LUDWIG 6, 232. — <sup>16</sup> Rājasthā, passim. — <sup>17</sup> Kauśa zu Kauś. 25 (p. 323). — <sup>18</sup> ISt. 9, 413. — <sup>19</sup> LUDWIG 3, 344. — <sup>20</sup> z. B. TS. 2, 2, 2, 4; 2, 2, 10, 4. — <sup>21</sup> Weitere Beispiele SVBr. 2, 2, 2. — <sup>22</sup> Kauś. Kōm. p. 324 zu 22. — <sup>23</sup> V. BRADKE, ZDMG. 36, 427. — <sup>24</sup> WERNER, ISt. 1, 118; AUFRICHT 4, 8; WINTERNITZ 46. — <sup>25</sup> Die genaue Situation ist nicht klar. Handelt es sich um Durchziehen? — <sup>26</sup> BLOOMFIELD, seven hymns 3.

4. Vermeiden einzelner Handlungen. Omina. Eine grosse Anzahl von Vorschriften ordnet die Enthaltung von gewissen Handlungen oder die Sühnung von Zufälligkeiten an, deren Nachteil teilweise in abergläubischen, für uns schwer zu durchschauenden Anschauungen liegen mag. Mancherlei, was für den Studirenden oder den Snātaka angeordnet ist, gehört dahin. Mit den Gesetzbüchern stimmen die Sūtra's darin überein, dass man nicht auf den Weg, auf Asche, in den Kuhstall, auf einen Ameisenhaufen urinieren solle (Manu 4, 45. 46. 56). Man soll eine säugende Kuh nicht einem andern zeigen (Gaut. 9, 23); nicht über einen Strick gehen, an dem Kälber angebunden sind (9, 52). Gewisse Tage sind für das Steinpeln von Rindern, Rossen nach dem Aśokaedikt 5 zu vermeiden.

Der Opferpfosten darf nicht berührt werden, sonst würde man, was am Opfer misslungen ist, an sich knüpfen (H. 1, 16, 16). Wer die Opferbutter ansieht, ohne sein Auge zu schliessen, kann erblinden (TBr. 3, 3, 5, 2). Während des Regens soll einer nicht laufen oder unbedeckt gehen, besonders kein Agnicit (ISt. 13, 291). Dem Regen wohnt ein Element der Unreinheit inne; beregnete Opferspeise eignet sich zur Darbringung nicht (TBr. 3, 7, 2, 3). Wer



bei heiterem Himmel von Tropfen getroffen wird, muss es stöhnen (Kaus. 46, 41). Ein aus dem Luftraum gefallener Tropfen wird zu einem Zauber verwendet (Kaus. 13, 11). Von besonderer Wichtigkeit ist die Fernhaltung alles dessen, was zum Tode in Beziehung steht. Dem Tode des Tieres darf man nicht zusehen. Nach seiner Opferung wird der Herzbratspiess versteckt, und ohne ihn zu berühren kehrt man zurück (S. 123, 124). Bei Spenden an die Manen vermeidet man zu atmen und hinzuschauen (S. 115). Die alten Kleider werden nach der Bestattung abgelegt u. a. m., abgesehen von den positiven Massnahmen, den Toten durch einen auf die Grenze gelegten Erdkloss, Ausstreuen von Kieselsteinen u. s. w. fernzuhalten.

5. In Kürze mag hier auch der Vorzeichen<sup>1</sup> gedacht werden, die bevorstehendes Glück oder Unheil verkünden und im letzteren Falle eine Sühne zur Abwehr erheischen. Unter 72 Wissenschaften im Jainakalpasūtra (§ 211) ist die der Omina die letzte. Bei Adbhuta's sollen nach G. 3, 3, 30 Hausherr und Hausfrau eine Stühnspende vollziehen. Träger von Vorbedeutungen können Tiere, Naturscheinungen sein, selbst am eigenen Körper offenbart die Zukunft sich in Vorzeichen. Mallinātha führt zu Meghadūta 92, 93 Verse aus dem Nimittanidāna an, wonach das Zucken auf dem Kopfe den Gewinn eines Sonnenschirmes, auf der Stirn den einer Binde, über den Augen den Gewinn von Erwünschtem, im Winkel den Verlust desselben bedeutet. Wenn am Opferpfosten sich von rechts nach links rote Linien zeigen, wird das Opfer die erwünschten Dakṣiṇā's nicht bringen, dagegen bedeuten weisse Linien Erfolg (Āp. 9, 20, 9). Beim Augenzwinkern, Ohrenklingen sind gewisse Verse zu sprechen (Kaus. 58, 1 ff.; Āśv. GS. 3, 6, 7; G. 3, 3, 34); ebenso beim Niesen<sup>2</sup>, Gähnen, wenn man an einen Opferpfosten sich stösst (Āśv. 3, 6, 7; H. 1, 16, 2 ff.) oder von dem (verunreinigenden) Zipfel des Gewandes getroffen wird. Besondere Bedeutung misst man den Tieren bei. RV. 1, 29, 5 heisst es vom Esel: *sam Indra gardabham mṛṣa nuvantam papayāmud*. Wenn ein Ameisenhaufen sich im Hause zeigt (H. 1, 17, 5, 6; S. 5, 11; Kaus. 116) oder Bienen darin Honig bereiten (S. 5, 10), ein Schakal schreit (H. 1, 16, 19 u. s.), eine Kuh an der andern trinkt (H. 1, 17, 6), die Kühe Blut melken (Kaus. 112), sind gewisse Prāyascitta's zu vollziehen. Schon der RV. kennt die Vögel<sup>3</sup> als Boten der Nirrti und des Todes, besonders Eule und Taube, deren Erscheinen durch Herumführen einer Kuh um den Platz oder das Haus, wo sie sich niedergelassen haben, gestühnt werden soll (RV. 10, 165, 4, 5; Kaus. 46, 8). Wenn man die Fusspur einer Taube auf dem Herde sieht, und bei andern Anzeichen, soll man in einer Neumondsnacht an einer Stelle, wo das Geräusch von Wasser nicht hörbar ist, ein Opfer bringen (Āp. 23, 9). Es sind teilweise nur bestimmte Vögel, deren Geschrei oder Anblick üble Vorbedeutung hat, wie ulūka, kapota, grdhra, dīrghamukhī oder schwarze, oder die Kreise, welche die Vögel beschreiben, gehen von rechts nach links<sup>4</sup>. Es wird aber auch von Vögeln allgemein gesprochen. Ait. Br. 2, 15, 14 nennt die Vögel *nirrtar mukham*. Diese Anschauung findet ihre Erklärung in Baudh. Dh. S. 2, 8, 14, 9, 10: *vayasāṃ pīṇḍaṃ dadyāt, vayasāṃ hi pitarāḥ pratimayā carantīti*: die Vögel sind das Bild der Manen. Es möge an dieser Stelle mit erwähnt werden, dass andern Tieren, soviel ich sehe vereinzelt, die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird. Wenn der Thon zum Agnicayana gegraben wird, erwartet man von dem voranschreitenden Pferde das Zeichen, wo gegraben werden soll<sup>5</sup>. Wenn am zweiten Tage des Pferdeopfers das Ross die Stelle des Bahispavamānāstava beriecht, bedeutet das *yajñasamṛddhi*, glückliche Vollendung. Sein Gewieher macht man zum Stotra (151). Nach Grām. DMyth. 3, 442 § 239 bedeutet Pferdewieher Glück. Regenprophet wird ein schwarzes Pferd (S. 120). Ein Stier gibt das Zeichen zum Darvihoma (S. 118). Mannig-

fach sind die andern Vorzeichen. Schlimmes verkündet Rāghava dem Lakṣmana: rauh wehen die Winde, die Erde bebt, es zittern die Berggipfel und donnern die Berge; furchtbare Wolken, Raubtieren gleich, senden mit blutigen Tropfen gemischten Regen<sup>6</sup>. Yudhiṣṭhira erkennt aus Wirbelwinden, Steinregen, den furchtbaren Hüfen um Sonne und Mond u. a. (Mbhār. 16, 1) die Zukunft. Ominös sind zuzeiten Blitze und Meteore (Gaut. 16, 25 ff.). Ein gelber Blitz bedeutet Regen, ein weisser Hungersnot u. s. w. nach einem Citat Kāś. Vṛtti 2, 3, 13. Besondere Wichtigkeit wohnt den todverkündenden Vorzeichen inne. Wenn die Sonne wie der Mond scheint, der Himmel krapprot wird, man sein Bild im Spiegel oder Wasser mit schiefem Kopf sieht, um den Kopf sich der Geruch wie von einem Krüthennest verbreitet u. s. w., steht der Tod bevor (Āit. Ār. 3, 2, 4)<sup>7</sup>. Wenn beim Opfer schwarzer Rauch nach Süden zieht oder der Wind den Rauch nach links herumdreht, wird der Opferer sterben (Āp. 9, 20, 10). Ehe man die Teilnehmer eines Sattrā zur Weihe zulässt, müssen sie in einen Spiegel, ein Gefäss mit Wasser, auf die Arundhāṣī, den Polarstern, die »Person im Auge« sehen. Wer die Gestirne nicht erblickt, resp. sein reflektirtes Bild nicht sieht, ist dem Tode verfallen und nicht zu weihen (Lāt. 3, 3, 6 ff.)<sup>8</sup>. Das sind *prayakṣadarśanāni*. Ihnen gegenüber stehen die Träume. Schon der R̥v. wünscht schlechte Träume zu Trita Āptya (8, 47, 14 ff.) und sieht im Anfertigen eines Halsbandes oder Kranzes im Traum ein schlechtes Vorzeichen<sup>9</sup>. 42 grosse und 30 andere Träume kennen die Traumdeuter im Kalpasūtra der Jaina's (§ 74). Zehn todbedeutende Traumgesichter zählt Āit. Ār. 3, 2, 4 auf<sup>10</sup>. Wenn einer u. a. im Traum einen schwarzen Menschen mit schwarzen Zähnen sieht, der ihn tötet, wenn ein Eber ihn tötet, eine Wildkatze ihn anspringt, wenn man Gold isst und wieder ausspeit, Honig, Lotoswurzeln isst, mit Eseln, Ebern nach einem Dorfe führt, mit einem Nardenkranz auf dem Haupte eine schwarze Kuh mit schwarzem Kalbe nach Süden treibt u. s. w., steht der Tod bevor. Wenn ein Geweihter einen schlechten Traum hat (d. h. nach einem Citat aus dem Svapnādhyāya beim Komm. tief in's Wasser taucht oder Männer mit geschorenen Köpfen sieht), muss man einen Spruch sagen (Kāt. 25, 11, 20). Die Gṛhya's<sup>11</sup> schreiben zur Abwehr schlechter Träume gewisse Spenden und Recitationen vor. Auch Kauś. 46, 9 ff. behandelt das Kapitel. Wer einen Traum gesehen hat (tote oder nackte Männer, Frauen<sup>12</sup> Komm.), soll mit den Traumliedern des AV. seinen Mund abwischen. Wer etwas überaus Schreckliches gesehen hat, legt einen Kuchen aus verschiedenen Körnern in eine andere Himmelsrichtung(?) oder auf das Feld eines Feindes (Komm.). Mit einem AV.-Vers legt er sich auf eine andere Seite als die, auf der liegend er den Traum erblickt hat. Schlechte Vorzeichen gehen auch von den Gestirnen aus<sup>13</sup>; das Sternbild der Geburt ist ein Vorzeichen für das Leben; ein unheilvolles Gestirn verlangt Sühne (Kauś. 46, 25). Ein Kind, das unter Mūla geboren wird, würde im ersten Apṣā dem Vater, im zweiten der Mutter, im dritten dem Vermögen u. s. w. Unheil bringen, selbst sei es glücklicher Dinge teilhaft.

<sup>1</sup> Wacker, Ist. 1, 40—42; Omina und Portenta, Abh. PAW. 1859, enthält eine Zusammenstellung und Übersetzung der darauf bezüglichen Texte. — <sup>2</sup> Nach Indian Notes and Queries 4, No. 611 (citirt in Classical Review 3, 7, p. 315b) bedeutet Niesen zur Linken Erfolg, zur Rechten Übles, vorn Ruin, hinten Hilfe von Gott. Anders aber Varāhamihira in der Yogayātra 5, 24, der es durchaus für ungünstig hält (Ist. 14, 324). — <sup>3</sup> 2, 42, 43; AV. 6, 27—29. Vgl. HULTZSCH, Prolegomena zu des Vasantarāja Śakuna nebst Textproben, Leipzig 1879 (enthält auch Bemerkungen über den Tierglauben überhaupt und Angaben über die ganze einschlägige Litteratur der Om. u. Port.). — <sup>4</sup> Mahabh. 16, 1. — <sup>5</sup> TS. 4, 1, 2m: *āśmāyā vṛtyāya no brūhi yataḥ ānāmā taṁ vāyam*. — <sup>6</sup> Rāmāyana Yuddhak. 41, 13 ff. — <sup>7</sup> Vgl. auch Mārkaṇḍeyapur. 43, 1 ff. — <sup>8</sup> Einige dieser Fälle stehen auch Mahabh. 12, 317, 8 ff. in den Angaben über Länge der Lebensdauer. Vgl.